

AL-QAWA'ID AL-NURANIYYAH AL-FIQHIYYAH

الْقَوَاعِدُ النُّورَانِيَّةُ الْفِقْهِيَّةُ



Penerjemah: Muhamad Abid Hadlari

QantaraLit Seri Ke-455
Al-Qawa'id Al-Nuraniyyah Al-Fiqhiyyah

القواعد النورانية الفقهية

Penulis: Syaikhul Islam Taqiyyuddin Abu Al-Abbas Ahmad bin
Taimiyyah

Penerjemah: Muhamad Abid Hadlari, S.Ag.,Lc.

 **Akses Terjemahan Lain:**

[WhatsApp Channel](#) | [Google Drive](#) | [Telegram](#)

[Katalog Daftar E-Book](#) | [Blog Pribadi](#) | [EBS Book](#)



Selesai diterjemahkan:

17 Syawal 1447 H – 06 April 2026



Karanganyar, Jawa Tengah, Indonesia

Peringatan :

Terjemahan ini didasarkan pada teks yang memiliki tingkat kompleksitas bahasa berbeda-beda. Karena itu, beberapa kalimat dengan nuansa sastra yang tinggi mungkin belum sepenuhnya terwakili dalam terjemahan bahasa Indonesia.

✦ **Wakaf untuk Kaum Muslimin** ✦

(bebas sebar, cetak & gandakan, non-komersial)



SPESIFIKASI NASKAH:

- **Ukuran Buku** : (B5 / 18,2 × 25,7 cm)

PENGATURAN TEKS:

- **Font Teks** : (Roboto)
- **Ukuran Font** : (14 pt)
- **Spasi Baris** : (1,15)
- **Perataan Teks** : Rata kiri-kanan (Justify)
- **Indent Paragraf** : 1,27 cm

PENGATURAN HALAMAN:

- **Margin Atas** : 2,54 cm
- **Margin Bawah** : 2,54 cm
- **Margin Kanan** : 1,9 cm
- **Margin Kiri** : 1,9 cm

LAYOUT:

- **Desain Sampul** : Canva
- **Desain Isi** : Microsoft 365

DAFTAR ISI

Pendahuluan	5
Pasal Thaharah (Bersuci)	5
Pasal tentang Shalat.....	26
Pasal: Zakat	144
Pasal: Puasa	151
Pasal: Haji	157
Pasal tentang Kaidah-kaidah yang Berkaitan dengan Akad dalam Muamalah Harta, Pernikahan, dan Lainnya.....	175

Pendahuluan

Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.

Kepada-Nya aku berserah diri. Dia-lah yang mencukupiku. Dan Dia adalah sebaik-baik Pelindung.

Berkata Syaikh, Imam, ulama yang mengamalkan ilmunya, panutan umat, penghidup sunnah, sang allamah, Syaikhul Islam Taqiyuddin Abu Al-Abbas Ahmad bin Abdul Halim bin Abdussalam, Ibnu Taimiyyah Al-Harrani – semoga Allah menyucikan ruhnya dan menerangi pusaranya —:

Segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam, semoga Allah senantiasa melimpahkan shalawat, salam, dan keberkahan atas hamba dan utusan-Nya, Muhammad, penutup para rasul, imam bagi orang-orang yang mendapat petunjuk, serta atas seluruh keluarganya.

Pasal Thaharah (Bersuci)

Thaharah dan Najasah Ada Dua Macam

Pasal

Adapun mengenai ibadah: yang paling utama adalah shalat. Para ulama dalam membahas masalah-masalahnya ada yang memulai dari bersuci, berdasarkan sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam: *"Kunci shalat adalah bersuci,"* sebagaimana yang dilakukan oleh kebanyakan mereka. Ada pula yang memulai dari waktu-waktu shalat yang menjadi sebab wajibnya shalat, seperti yang dilakukan oleh Malik dan ulama lainnya.

Adapun thaharah (kesucian) dan najasah (kenajisan) merupakan dua jenis dari halal dan haram – dalam hal pakaian dan semisalnya – yang mengikuti hukum halal dan haram dalam makanan dan minuman.

Madzhab Ahli Hadits dalam prinsip besar yang menyeluruh ini berada di tengah-tengah antara madzhab ulama Irak dan madzhab ulama Hijaz. Ulama Madinah – seperti Malik dan lainnya – mengharamkan setiap minuman yang memabukkan, sebagaimana telah sahih nash-nash dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam melalui berbagai jalur periwayatan. Namun dalam masalah makanan, mereka tidak demikian; bahkan yang dominan di kalangan mereka adalah tidak mengharamkan. Mereka membolehkan burung secara mutlak meskipun memiliki cakar, dan mereka memakruhkan setiap binatang buas yang bertaring. Dari Malik terdapat dua riwayat tentang pengharamannya. Demikian pula mengenai serangga, dari beliau ada dua riwayat: apakah ia haram atau makruh. Begitu pula mengenai bagal dan keledai; diriwayatkan darinya bahwa keduanya makruh dengan tingkat kemakruhan yang lebih berat dari kemakruhan binatang buas. Diriwayatkan pula darinya bahwa bagal diharamkan berdasarkan sunnah, namun tidak sekeras pengharaman keledai. Adapun kuda, ia memakruhkannya, namun dengan tingkat kemakruhan yang lebih ringan dari binatang buas.

Ulama Kufah dalam bab minuman berbeda pendapat dengan ulama Madinah dan seluruh ulama lainnya. Menurut mereka, khamr hanyalah yang terbuat dari anggur. Mereka tidak mengharamkan sedikit dari yang memabukkan kecuali jika berupa khamr dari anggur, atau dari nabitdz kurma atau kismis mentah, atau dari perasan anggur yang dimasak jika belum hilang dua

pertiganya. Sementara dalam masalah makanan, mereka sangat ketat dalam pengharaman hingga mengharamkan kuda dan biawak. Dikatakan bahwa Abu Hanifah memakruhkan biawak, hyena, dan sejenisnya.

Ahli Hadits mengambil pendapat ulama Madinah dan seluruh ulama berbagai kota dalam masalah minuman, sebagai bentuk kesesuaian dengan sunnah yang tersebar luas dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam dan para sahabatnya dalam hal pengharaman, bahkan mereka melampauinya dalam mengikuti sunnah. Imam Ahmad menyusun sebuah kitab besar tentang minuman — yang setahu saya belum ada orang yang menyusun kitab lebih besar darinya — dan sebuah kitab yang lebih kecil. Beliau adalah orang pertama yang menampakkan sunnah ini di Irak, hingga ada seseorang yang masuk ke Baghdad dan bertanya: "Apakah ada di sini orang yang mengharamkan nabitdz?" Mereka menjawab: "Tidak ada, kecuali Ahmad bin Hanbal, berbeda dengan imam-imam lainnya." Beliau berpegang pada sunnah secara umum dalam masalah ini, hingga mengharamkan perasan dan nabitdz setelah tiga hari meskipun belum tampak kekerasannya, sebagai bentuk mengikuti sunnah yang diriwayatkan dalam hal itu. Hal ini karena tiga hari merupakan tanda umum munculnya kekerasan, dan hikmahnya dalam hal ini tersamar, sehingga tanda itu didudukkan menggantikan hikmah. Bahkan beliau memakruhkan pencampuran dua jenis minuman — antara makruh tanzih dan makruh tahrim berdasarkan perbedaan dua riwayat darinya — dan beliau berbeda pendapat tentang perendaman dalam wadah-wadah: apakah itu mubah, haram, atau makruh. Hal ini karena hadits-hadits larangan sangat banyak sementara hadits-hadits penghapusannya sedikit. Maka ijtihadnya berbeda: apakah berita-

berita yang tersebar luas itu dinasakh oleh berita-berita yang tidak lebih dari hadits-hadits ahad, yang bahkan tidak ada satu pun di antaranya yang dikeluarkan oleh Al-Bukhari?

Dalam masalah makanan, mereka mengambil pendapat ulama Kufah karena sahihnya sunnah dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam tentang pengharaman setiap binatang buas yang bertaring, setiap burung yang bercakar, dan pengharaman daging keledai jinak. Hal ini karena Nabi shallallahu alaihi wa sallam mengingkari orang yang berpegang dalam bab ini pada ketiadaan nash pengharaman dalam Al-Qur'an, ketika beliau bersabda: *"Jangan sampai aku mendapati salah seorang dari kalian bersandar di atas dipannya, lalu datang kepadanya suatu perkara dari urusanku – baik yang aku perintahkan maupun yang aku larang – lalu ia berkata: 'Antara kami dan kalian cukuplah Al-Qur'an ini; apa yang kami dapati halal di dalamnya kami halalkan, dan apa yang kami dapati haram di dalamnya kami haramkan.'* Ketahuilah, sesungguhnya aku diberi Al-Kitab dan yang semisalnya bersamanya. Dan sesungguhnya apa yang diharamkan oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam adalah sama dengan apa yang diharamkan oleh Allah Ta'ala."

Makna ini diriwayatkan dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam melalui berbagai jalur. Para ulama mengetahui bahwa apa yang diharamkan oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam hanyalah tambahan pengharaman, bukan penghapusan terhadap Al-Qur'an. Karena Al-Qur'an hanya menunjukkan bahwa Allah tidak mengharamkan kecuali bangkai, darah, dan daging babi. Sedangkan tidak adanya pengharaman bukanlah penghalalannya, melainkan hanya membiarkan perkara tetap pada kondisi semula. Hal ini disebutkan Allah dalam surah Al-An'am yang merupakan

surah Makkiyah berdasarkan kesepakatan para ulama – bukan seperti yang disangka oleh para pengikut Malik dan Al-Syafi'i bahwa ia termasuk yang terakhir turun. Yang turun terakhir justru adalah surah Al-Maidah, dan di dalamnya Allah berfirman: **"Dihalalkan bagi kalian segala yang baik-baik"** (Al-Maidah: 4). Maka jelaslah bahwa ketiadaan pengharaman yang disebutkan dalam surah Al-An'am bukanlah penghalalannya, melainkan pemaafan. Sehingga pengharaman oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam merupakan pencabutan atas pemaafan itu, bukan penghapusan terhadap Al-Qur'an.

Namun Ahli Hadits tidak menyepakati ulama Kufah dalam semua yang mereka haramkan. Mereka menghalalkan kuda karena sahihnya sunnah dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam tentang penghalalannya pada hari Khaibar, dan bahwa pada masa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam seekor kuda pernah disembelih lalu dagingnya dimakan. Mereka juga menghalalkan biawak karena sahihnya sunnah dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Aku tidak mengharamkannya,"* dan karena biawak pernah dimakan di atas meja makan beliau sementara beliau menyaksikannya dan tidak mengingkari orang yang memakannya, serta berbagai keringanan lainnya yang datang dalam riwayat. Maka mereka mengurangi dari apa yang diharamkan ulama Kufah dalam makanan, sebagaimana mereka menambah atas ulama Madinah dalam minuman. Hal ini karena nash-nash yang menunjukkan pengharaman minuman memabukkan lebih banyak daripada nash-nash yang menunjukkan pengharaman makanan.

Ulama Madinah memiliki pendahulu dari kalangan sahabat dan tabi'in dalam menghalalkan apa yang mereka halalkan, lebih

banyak daripada pendahulu ulama Kufah dalam menghalalkan minuman memabukkan. Kerusakan yang ditimbulkan oleh minuman memabukkan lebih besar daripada kerusakan makanan-makanan buruk. Oleh karena itu khamr disebut "induk segala keburukan" (ummul khaba'its) sebagaimana yang disebutkan oleh Utsman bin Affan radhiyallahu anhu dan selainnya. Nabi shallallahu alaihi wa sallam memerintahkan untuk mencambuk peminumnya, dan beliau serta para khalifahnya melaksanakannya, dan para ulama pun sepakat atasnya — berbeda dengan makanan-makanan yang diharamkan yang tidak seorang pun dari Ahli Ilmu menetapkan had (hukuman) di dalamnya kecuali apa yang kami ketahui dari Al-Hasan Al-Bashri. Bahkan Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah memerintahkan untuk membunuh peminum khamr pada kali ketiga atau keempat, meskipun jumhur ulama berpendapat hal itu telah dinasakh. Nabi shallallahu alaihi wa sallam juga melarang — dalam riwayat yang sahih darinya — pengubahan khamr menjadi cuka, dan memerintahkan untuk merobek wadah-wadahnya dan memecahkan guci-gucinya, meskipun terdapat perbedaan riwayat dari Ahmad: apakah hal itu masih berlaku atau telah dinasakh?

Wudhu dari Daging Unta

Karena Allah Subhanahu wa Ta'ala mengharamkan hal-hal yang buruk (khaba'its) disebabkan kerusakan yang ada padanya — baik pada akal, akhlak, maupun lainnya — maka tampaklah pada orang-orang yang menghalalkan sebagian yang diharamkan dari makanan atau minuman suatu kekurangan sesuai dengan kadar kerusakan yang ada di dalamnya. Seandainya bukan karena adanya takwil, niscaya mereka berhak mendapat hukuman.

Kemudian Imam Ahmad dan ulama-ulama hadits lainnya melangkah lebih jauh dalam mengikuti sunnah dibanding yang lain, dengan cara memerintahkan apa yang diperintahkan oleh Allah dan Rasul-Nya dalam hal menghilangkan dampak buruk dari sebagian perkara yang mubah. Seperti misalnya daging unta: ia halal berdasarkan Al-Qur'an, sunnah, dan ijma'. Namun di dalamnya terdapat kekuatan setan sebagaimana yang diisyaratkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam sabdanya: *"Sesungguhnya ia adalah jin yang diciptakan dari jin."* Beliau shallallahu alaihi wa sallam juga bersabda dalam riwayat yang diriwayatkan oleh Abu Dawud: *"Marah itu dari setan, dan sesungguhnya setan itu dari api, dan api itu dipadamkan dengan air. Maka jika salah seorang dari kalian marah, hendaklah ia berwudhu."* Beliau memerintahkan wudhu dari sesuatu yang muncul dari setan, maka memakan daging unta menimbulkan kekuatan setan yang hilang dengan apa yang diperintahkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam berupa wudhu dari daging unta, sebagaimana hal itu telah sahih darinya melalui berbagai jalur — dari hadits Jabir bin Samurah, Al-Bara' bin Azib, Usaid bin Hudhair, Dzu Al-Ghurrah, dan lainnya. Beliau bersabda: *"Berwudhulah dari daging unta dan jangan berwudhu dari daging kambing, shalatlah di kandang kambing dan jangan shalat di kandang unta."* Barangsiapa yang berwudhu dari daging unta, maka akan terhindar darinya apa yang menimpa orang-orang yang terus-menerus memakannya tanpa wudhu — seperti orang-orang Arab badui — berupa dendam dan kerasnya hati yang diisyaratkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam sabdanya yang tercantum dalam dua kitab sahih: *"Sesungguhnya kekerasan dan kerasnya hati itu ada pada para fadadin (penggembala unta yang suaranya keras), pemilik unta. Dan ketenangan ada pada pemilik kambing."*

Terdapat perbedaan riwayat dari Ahmad: apakah diwajibkan wudhu pula dari seluruh daging yang diharamkan? Ada dua riwayat, berdasarkan pada apakah hukum itu khusus untuk daging unta saja, ataukah yang diharamkan lebih utama untuk diwudhui daripada yang mubah yang mengandung sejenis mudarat.

Para ulama lainnya dari kalangan pengikut Al-Syafi'i dan selainnya menyepakati Ahmad dalam prinsip ini. Mereka mengetahui bahwa siapa yang meyakini hal itu telah dinasakh oleh ditinggalkannya wudhu dari makanan yang terkena api, maka ia telah keliru. Karena hadits itu sendiri membedakan antara dua jenis daging, untuk menjelaskan bahwa 'illat-lah yang menjadi pembeda antara keduanya, bukan persamaannya.

Demikian pula mereka berpendapat sesuai tuntutan hadits: bahwa diwudhui baik dalam keadaan mentah maupun sudah dimasak. Hal ini juga karena hadits ini terjadi setelah nasakh, sehingga dalam hadits tentang daging kambing beliau bersabda: *"Jika engkau mau, berwudhulah; dan jika tidak mau, tidak apa-apa."* Selain itu, nasakh tidak terbukti kecuali dengan peninggalan wudhu dari daging kambing, sehingga tidak berlaku secara umum. Inilah makna perkataan Jabir: *"Yang terakhir dari dua perkara itu dari beliau adalah meninggalkan wudhu dari makanan yang terkena api."* Ia melihat beliau berwudhu, kemudian melihat beliau makan daging kambing dan tidak berwudhu. Tidak pernah dinukil dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam redaksi yang umum dalam hal itu. Seandainya dinukil, maka itu berarti nasakh terhadap yang khusus dengan yang umum yang belum terbukti mencakup yang khusus itu secara spesifik — dan ini adalah prinsip yang tidak dianut oleh kebanyakan pengikut Malikiyah, Syafi'iyah, dan Hanabilah.

Ini semua, ditambah dengan kenyataan bahwa hadits-hadits tentang wudhu dari makanan yang terkena api tidak terbukti telah dinasakh; bahkan dikatakan bahwa hadits-hadits itu lebih muta'akhir (datang belakangan). Namun salah satu dari dua pendapat dalam madzhab Ahmad adalah bahwa wudhu dari makanan yang terkena api hukumnya mustahab (sunnah) bukan wajib, sedangkan pendapat yang lain adalah tidak disunahkan.

Ketika sunnah datang dengan perintah menjauhi kotoran jasmani dan menyucikan diri darinya, demikian pula ia datang dengan perintah menjauhi kotoran rohani dan menyucikan diri darinya. Hingga Nabi shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Apabila salah seorang dari kalian bangun malam, hendaklah ia menghirup air dengan kedua lubang hidungnya, karena sesungguhnya setan bermalam di atas batang hidungnya."* Beliau juga bersabda: *"Apabila salah seorang dari kalian bangun dari tidur malam, janganlah ia mencelupkan tangannya ke dalam bejana hingga mencucinya tiga kali, karena sesungguhnya salah seorang dari kalian tidak tahu di mana tangannya bermalam."* Beliau menjelaskan alasan perintah mencuci itu dengan bermalam setan di atas batang hidungnya. Maka diketahuilah bahwa itu adalah sebab untuk bersuci dari selain najis yang tampak. Karenanya, tidaklah mustahil bahwa itulah sebab mencuci tangan bagi orang yang bangun dari tidur malam.

Demikian pula beliau melarang shalat di kandang unta dan bersabda: *"Sesungguhnya ia adalah jin yang diciptakan dari jin."* Sebagaimana telah sahih darinya shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Seluruh bumi adalah masjid (tempat shalat) kecuali kuburan dan kamar mandi (hammam)."* Diriwayatkan pula darinya: *"Sesungguhnya hammam adalah rumah setan."* Telah

sahih pula darinya bahwa ketika beliau meninggalkan tempat di mana mereka tidur dan terlewat shalat Subuh, beliau bersabda: *"Sesungguhnya ini adalah tempat yang didatangi setan."*

Beliau shallallahu alaihi wa sallam memberikan 'illat pada tempat-tempat itu dengan ruh-ruh yang buruk sebagaimana memberikan 'illat dengan benda-benda yang kotor. Dengan prinsip ini Ahmad dan ulama-ulama fikih hadits lainnya berpendapat. Madzhab Ahmad yang masyhur adalah bahwa tempat yang menjadi hunian setan – seperti kandang unta dan hammam – diharamkan untuk shalat di dalamnya, sedangkan tempat yang kebetulan disinggahi setan – seperti tempat di mana mereka tertidur dan melewatkan shalat – dimakruhkan untuk shalat di dalamnya.

Adapun para fuqaha yang tidak melarang hal tersebut: ada yang karena mereka tidak mendengar nash-nash ini dengan cara yang dapat menetapkan kebenaran bagi mereka, dan ada yang telah mendengarnya namun tidak mengetahui 'illatnya, sehingga mereka menganggap hal itu jauh dari qiyas lalu menta'wilnya.

Adapun orang yang menukil dari para Khulafa' Rasyidin atau jumhur sahabat bahwa mereka menyelisihi masalah-masalah ini dan tidak berwudhu dari daging unta, maka ia telah keliru dalam penukilan itu. Yang menyebabkan kesalahpahamannya adalah apa yang dinukil dari mereka bahwa "mereka tidak berwudhu dari makanan yang terkena api." Yang dimaksud adalah bahwa memakan makanan yang terkena api bukanlah sebab wajibnya wudhu menurut mereka. Sedangkan wudhu yang diperintahkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam dari daging unta bukan disebabkan oleh sentuhan api – seperti dikatakan: "Si fulan tidak

berwudhu karena menyentuh kemaluan," meskipun ia berwudhu jika keluar madzi darinya.

Lewatnya Anjing Hitam, Wanita, dan Keledai di Depan Orang yang Shalat

Sebagai pelengkap dari pembahasan ini: telah sahih dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam Shahih Muslim dan lainnya, dari hadits Abu Dzar dan Abu Hurairah radhiyallahu anhum, dan juga dari hadits selain keduanya, bahwa: *"Yang memutus shalat adalah anjing hitam, wanita, dan keledai."* Nabi shallallahu alaihi wa sallam membedakan antara anjing hitam dengan yang merah dan putih, dengan alasan bahwa "anjing hitam adalah setan." Telah sahih pula darinya shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Sesungguhnya setan tadi malam mencoba menyergap aku untuk memutus shalatku. Lalu aku mencengkeramnya dan aku ingin mengikatnya ke salah satu tiang masjid..."* dan seterusnya. Beliau mengabarkan bahwa setan ingin memutus shalatnya. Ini pun mengandung makna bahwa lewatnya setan memutus shalat.

Oleh karenanya Ahmad mengambil hal itu dalam masalah anjing hitam, namun berbeda pendapatnya tentang wanita dan keledai. Hal ini karena hadits itu dihadapkan dengan hadits Aisyah ketika Nabi shallallahu alaihi wa sallam shalat sementara ia berada di arah kiblatnya, dan hadits Ibnu Abbas radhiyallahu anhum ketika ia lewat di atas keledai betinanya di depan sebagian shaf sementara Nabi shallallahu alaihi wa sallam sedang shalat bersama para sahabatnya di Mina. Meskipun pendapat yang lebih kuat adalah bahwa semuanya memutus shalat, dan bahwa perlu

dibedakan antara yang lewat (al-marr) dan yang diam (al-lubts) — sebagaimana dibedakan antara keduanya dalam kasus lelaki: dimakruhkan lewat di arah kiblat namun tidak makruh diam di sana ketika orang yang shalat membelakanginya dan ia tidak sedang berbicara, dan bahwa lewatnya mengurangi pahala shalat sedangkan diamnya tidak.

Para ulama terdahulu dari kalangan pengikut Ahmad berbeda pendapat tentang setan dari jenis jin jika diketahui lewatnya: apakah ia memutus shalat? Yang lebih tepat adalah bahwa ia memutus shalat, berdasarkan penjelasan 'illat oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam dan berdasarkan zhahir sabdanya: "(ia ingin) memutus shalatku." Hal ini karena hukum-hukum yang dibawa oleh sunnah tentang ruh-ruh buruk dari jin dan setan hewan dalam masalah thaharah, shalat di tempat-tempat mereka, dan tempat lewatnya mereka — semuanya memiliki dalil yang kuat baik dari nash maupun qiyas. Oleh karena itulah para fuqaha hadits mengambilnya. Namun landasan pengetahuannya secara atsar (riwayat) adalah milik Ahli Hadits, sedangkan landasan qiyas-nya terdapat dalam sisi batin dan zhahir syariah — bukan sekadar memahami zhahirnya saja.

Seandainya di antara para imam tidak ada yang mengamalkan sunnah-sunnah sahih yang bermanfaat ini, niscaya meninggalkan yang seperti itu dan mengambil yang tidak setingkatnya — baik dari sisi atsar maupun ra'yu — merupakan aib bagi umat.

Sungguh Ahmad rahimahullah pernah merasa heran terhadap orang yang meninggalkan hadits "wudhu dari daging unta" — padahal keshahihannya tidak diragukan dan tidak ada hadits yang menentangnya — namun ia justru berwudhu karena

menyentuh kemaluan, padahal hadits-hadits tentangnya saling bertentangan dan sanad-sanadnya tidak sekuat hadits-hadits wudhu dari daging unta. Karena itulah Al-Bukhari dan Muslim berpaling dari hadits-hadits tersebut. Meskipun Ahmad pada pendapatnya yang masyhur lebih mengutamakan hadits-hadits wudhu karena menyentuh kemaluan, namun maksudnya adalah bahwa wudhu dari daging unta lebih kuat argumentasinya daripada wudhu karena menyentuh kemaluan.

Aku telah menyebutkan apa yang menjelaskan bahwa wudhu dari daging unta lebih jelas dalam qiyas. Karena pengaruh bercampur (dari dalam) lebih besar daripada pengaruh bersentuhan (dari luar). Itulah mengapa setiap yang najis diharamkan untuk dimakan, namun tidak setiap yang haram dimakan itu najis.

Ahmad juga merasa heran terhadap orang yang tidak berwudhu dari daging unta namun berwudhu karena tertawa dalam shalat — padahal itu lebih jauh dari qiyas dan atsar. Atsar tentang itu pun berupa hadits mursal yang dilemahkan oleh kebanyakan ulama, bahkan telah sah dari para sahabat sesuatu yang menyelisihinya.

Adapun orang-orang yang menyelisihi hadits-hadits tentang pemutus shalat, mereka tidak menentangnya kecuali dengan melemahkan sebagian hadits tersebut — yaitu pelemahan orang yang tidak mengetahui hadits sebagaimana yang disebutkan oleh para muridnya — atau dengan menentangnya menggunakan riwayat-riwayat lemah dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Tidak ada sesuatu pun yang memutus shalat,"* atau dengan apa yang diriwayatkan dalam hal itu dari para sahabat.

Para sahabat berbeda pendapat dalam masalah ini, atau ada pendapat lemah yang seandainya pun sah, tidak akan mampu menandingi hujjah ini, khususnya dalam mazhab Ahmad.

Inilah prinsip dasar mengenai kenajisan yang bersifat jasmaniah maupun rohaniah.

[Penjelasan Kadar Najis yang Dimaafkan]

Prinsip dasar lainnya: Ulama Kufah sudah dikenal dengan keringanan mereka dalam hal pemaafan terhadap najis. Mereka memaafkan najis berat sebesar koin dirham bagli, dan najis ringan sebesar seperempat dari tempat yang terkena najis. Sementara asy-Syafi'i berseberangan dengan mereka dalam hal ini; ia tidak memaafkan najis kecuali bekas istinja', kotoran lalat, dan semacamnya. Ia tidak memaafkan darah maupun selainnya, kecuali darah kutu dan sejenisnya, padahal ia menghukumi najis kotoran hewan dan air kencingnya serta lain sebagainya. Maka pendapatnya tentang najis, baik dari segi jenis maupun kadarnya, adalah pendapat yang paling ketat di antara keempat imam mazhab.

Malik mengambil posisi tengah dalam hal jenis dan kadar najis, sebab ia tidak berpendapat bahwa kotoran dan air kencing hewan yang dagingnya boleh dimakan itu najis, dan ia memaafkan darah sedikit serta yang semisalnya.

Ahmad pun demikian; ia mengambil posisi tengah dalam soal kenajisan, tidak menghukumi najis kotoran dan air kencing hewan, dan memaafkan najis dalam jumlah sedikit yang sulit dihindari. Bahkan dalam salah satu riwayat darinya, ia memaafkan

sedikit kotoran bagal dan keledai, air kencing kelelawar, dan sebagainya yang sulit dihindari. Bahkan dalam salah satu riwayat, ia memaafkan sedikit kotoran dan air kencing dari setiap hewan yang suci, sebagaimana disebutkan oleh Qadhi Abu Ya'la dalam Syarh al-Mazhab. Meski demikian, Ahmad tetap mewajibkan menjauhi najis dalam shalat secara umum tanpa ada perbedaan pendapat darinya; pendapatnya tidak berubah-ubah sebagaimana yang terjadi pada para pengikut Malik. Apabila seseorang shalat dalam keadaan membawa najis karena tidak tahu atau lupa, maka ia tidak wajib mengulangi shalatnya menurut riwayat yang paling sahih, sama seperti pendapat Malik, sebagaimana ditunjukkan oleh hadits *Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam ketika beliau melepas kedua sandalnya di tengah shalat karena ada kotoran pada keduanya, dan beliau tidak mengulang shalatnya dari awal*. Demikian pula ketika beliau shalat Subuh lalu mendapati najis pada pakaiannya, beliau memerintahkan agar dicuci dan tidak mengulangi shalatnya. Adapun riwayat yang lain menyatakan wajib mengulangi, seperti pendapat Abu Hanifah dan asy-Syafi'i.

Prinsip dasar lainnya mengenai cara menghilangkan najis: Mazhab Abu Hanifah berpendapat bahwa najis dapat dihilangkan dengan segala sesuatu yang bisa menghilangkannya, baik benda cair maupun padat. Sedangkan asy-Syafi'i berpendapat bahwa najis tidak dapat dihilangkan kecuali dengan air, hingga untuk najis yang mengenai bagian bawah khuf, alas kaki, dan ujung kain baju pun tidak cukup selain dicuci dengan air, termasuk pula najis yang mengenai tanah.

Mazhab Ahmad dalam hal ini mengambil posisi tengah; ia mengamalkan semua yang datang dari sunnah. Menurut pendapat

yang sah dari sana, boleh membersihkan najis dengan cara mengusapkan sandal dan sebagainya ke tanah atau yang serupa, sebagaimana datang dalam sunnah. Begitu pula boleh mengusap najis dari dua jalan keluarnya (qubul dan dubur), karena dua jalan tersebut dalam kaitannya dengan anggota tubuh lainnya adalah seperti bagian bawah khuf dalam kaitannya dengan pakaian lainnya, dalam hal seringnya najis mengenai keduanya.

Para pengikut Ahmad berbeda pendapat mengenai bagian bawah ujung kain baju: apakah sama hukumnya dengan bagian bawah khuf, sebagaimana datang dalam sunnah dan kesetaraan keduanya dalam hal penghilangan bekas najis? Dan secara analogi (qiyas), penghilangan najis dari tanah dengan sinar matahari dan angin wajib mengambil jalan tengah. Sebab sikap keras dalam soal najis baik dari segi jenis maupun kadar adalah ajaran Yahudi, sedangkan sikap longgar adalah ajaran Nasrani, sementara agama Islam adalah jalan tengah. Maka setiap pendapat yang memiliki unsur jalan tengah dalam bab ini akan lebih dekat kepada ajaran Islam.

[Bercampurnya yang Halal dengan yang Haram seperti Bercampurnya Cairan Suci dengan yang Najis]

Prinsip dasar lainnya: yaitu bercampurnya yang halal dengan yang haram, seperti bercampurnya cairan suci dengan yang najis. Pendapat ulama Kufah dalam hal ini dikenal keras, sebagaimana sudah jelas.

Inti dari pendapat mereka adalah menyamakan air dengan cairan-cairan lainnya, dan bahwa apabila najis jatuh ke dalam suatu cairan maka cairan itu tidak bisa digunakan kecuali dengan

menggunakan bagian yang kotor, sehingga semuanya menjadi haram. Padahal penghukuman najis terhadap cairan selain air memiliki pengaruh yang sedikit.

Berseberangan dengan mereka adalah Malik dan ulama Madinah lainnya, yang dalam pendapat masyhur mereka tidak menghukumi najis air kecuali bila air itu berubah, dan tidak melarang penggunaan air musta'mal maupun lainnya, dengan alasan menekankan kesucian air; meski mereka tetap membedakan antara air dengan cairan-cairan lainnya.

Ahmad memiliki satu pendapat yang sependapat dengan mereka, namun yang masyhur darinya adalah jalan tengah dengan membedakan antara air yang sedikit dan banyak, seperti pendapat asy-Syafi'i.

Ahmad berbeda pendapat mengenai cairan selain air: apakah disamakan dengan air, atau tidak disamakan dengan air sebagaimana pendapat Malik dan asy-Syafi'i, ataukah dibedakan antara air dengan selainnya seperti cuka anggur? Ada tiga riwayat dalam hal ini.

Dalam berbagai pendapat ini terdapat unsur jalan tengah, baik dari sisi dalil maupun nalar, yang sudah jelas. Meski demikian, pendapat Ahmad yang sejalan dengan Malik lebih kuat dari segi dalil.

[Bagian-Bagian Bangkai yang Tidak Mengandung Kelembaban, seperti Rambut, Kuku, dan Bulu]

Prinsip dasar lainnya: bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai bagian-bagian bangkai yang tidak mengandung

kelembaban, seperti rambut, kuku, dan bulu—apakah ia suci atau najis? Ada tiga pendapat. Pertama: najis secara mutlak, seperti pendapat asy-Syafi'i dan satu riwayat dari Ahmad, berdasarkan alasan bahwa bagian-bagian itu merupakan bagian dari bangkai. Kedua: suci secara mutlak, seperti pendapat Abu Hanifah dan satu pendapat dalam mazhab Ahmad, berdasarkan alasan bahwa penyebab kenajisan adalah kelembaban, dan kelembaban hanya ada pada apa yang dialiri darah. Oleh karena itu, hewan yang tidak memiliki darah mengalir dihukumi suci; maka bagian yang tidak mengandung kelembaban sama kedudukannya dengan hewan yang tidak memiliki darah mengalir. Ketiga: najis bagi yang memiliki rasa, seperti tulang, karena dianalogikan dengan daging kering; dan tidak najis bagi yang hanya mengandung unsur tumbuh seperti rambut, karena dianalogikan dengan tumbuhan.

[Bersuci dari Hadas, yaitu Wudhu dan Mandi]

Prinsip dasar lainnya: yaitu bersuci dari hadas, yakni wudhu dan mandi. Mazhab para ahli hadits dalam hal ini menerapkan sunnah-sunnah yang tidak ditemukan pada selain mereka. Cukuplah mengusap khuf dan penutup kaki lainnya serta pakaian dan penghalang lainnya. Imam Ahmad telah menyusun kitab tentang mengusap khuf, dan menyebutkan di dalamnya nash-nash dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan para sahabatnya tentang mengusap khuf, kaus kaki, dan sorban, bahkan tentang mengusap kerudung wanita sebagaimana yang dilakukan oleh Ummu Salamah, istri Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, dan yang lainnya, serta tentang mengusap topi kecil (qalanis) sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Musa dan Anas. Barang siapa mencermati hal ini, ia akan mengetahui keutamaan ilmu ahli hadits atas yang

lainnya, padahal qiyas pun menghendaki demikian dengan jelas. Hanya saja sebagian ahli fikih yang ragu-ragu berpendapat berdasarkan dalil yang sampai kepada mereka dan menahan diri dari qiyas karena kehati-hatian.

Pendapat Ahmad tidak pernah berbeda-beda dalam hal yang datang dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, seperti hadits-hadits mengusap sorban dan kaus kaki serta pembatasan waktu mengusap. Yang berbeda-beda adalah pendapatnya mengenai yang datang dari para sahabat, seperti mengusap kerudung wanita dan topi kecil yang tipis.

Ketahuilah bahwa dalam bab ini terdapat keringanan yang selaras dengan prinsip-prinsip syariat dan sesuai dengan dalil-dalil yang sahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam.

Ketahuilah pula bahwa setiap orang yang menakwilkan hadits-hadits ini dengan suatu takwilan—seperti bahwa mengusap sorban yang sah adalah bersama sebagian kepala dan semacamnya—belum memiliki pemahaman yang menyeluruh terhadap keseluruhan hadits. Karena siapa pun yang memiliki pemahaman menyeluruh terhadap keseluruhannya, ia akan mendapatkan keyakinan yang pasti bahwa takwil itu bertentangan dengan kenyataan.

[Tayamum]

Prinsip dasar lainnya mengenai tayamum: hadits yang paling sahih dalam bab ini adalah hadits 'Ammar bin Yasir radhiyallahu 'anhu, yang secara tegas menyatakan bahwa cukup satu kali tepukan untuk wajah dan kedua telapak tangan, dan tidak ada

hadits lain dalam bab ini yang setara dengannya. Para ahli fikih hadits seperti Ahmad dan lainnya mengamalkannya. Ini lebih kuat daripada pendapat yang menyatakan wajib dua kali tepukan hingga ke siku, seperti pendapat Abu Hanifah dan asy-Syafi'i dalam qaul jadid, atau dua kali tepukan hingga ke pergelangan tangan.

[Haid dan Istihadhah]

Prinsip dasar lainnya mengenai haid dan istihadhah: masalah-masalah istihadhah termasuk bab thaharah yang paling rumit. Dalam bab ini terdapat tiga sunnah dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: sunnah bagi wanita yang memiliki kebiasaan (mu'tadah) bahwa ia kembali kepada kebiasaannya; sunnah bagi wanita yang dapat membedakan (mumayyizah) bahwa ia beramal berdasarkan perbedaan warna darah; dan sunnah bagi wanita yang bingung (mutahayyirah) yang tidak memiliki kebiasaan dan tidak dapat membedakan bahwa ia menganggap dirinya haid selama kebiasaan umum wanita, yaitu enam atau tujuh hari, dan boleh menjamak dua shalat bila ia mau.

Dua sunnah yang pertama terdapat dalam hadits shahih, sedangkan sunnah ketiga terdapat dalam hadits Hamnah binti Jahsyin, yang diriwayatkan oleh para pemilik kitab sunan dan disahihkan oleh at-Tirmidzi. Demikian pula Abu Dawud dan lainnya telah meriwayatkan sebagian maknanya dari hadits Sahlah binti Suhail.

Ahmad mengamalkan ketiga sunnah ini, baik untuk wanita yang memiliki kebiasaan dan dapat membedakan, maupun untuk wanita yang bingung. Apabila kebiasaan dan kemampuan membedakan berkumpul, ia mendahulukan kebiasaan menurut

riwayat yang paling sahih, sebagaimana datang dalam mayoritas hadits.

Adapun Abu Hanifah, ia mempertimbangkan kebiasaan apabila ada, dan tidak mempertimbangkan kemampuan membedakan maupun angka umum. Jika tidak ada kebiasaan dan wanita itu pemula, ia menetapkan masa haid terlama; jika tidak, maka terpendek.

Malik mempertimbangkan kemampuan membedakan dan tidak mempertimbangkan kebiasaan maupun angka umum. Jika tidak ada kemampuan membedakan, ia tidak mempertimbangkan kebiasaan maupun angka umum, sehingga wanita itu tidak dianggap haid, melainkan shalat selamanya kecuali pada bulan pertama; apakah ia dianggap haid selama masa haid terpanjang, atau selama kebiasaannya ditambah tiga hari sebagai langkah hati-hati? Ada dua riwayat.

Asy-Syafi'i menggunakan kemampuan membedakan dan kebiasaan, namun tidak menggunakan angka umum. Jika keduanya berkumpul, ia mendahulukan kemampuan membedakan; jika tidak ada, wanita itu shalat selamanya. Ia menerapkan kehati-hatian dalam hal kewajiban, keharaman, dan kebolehan sedemikian rupa sehingga sangat memberatkan, baik secara ilmu maupun amal.

Ketiga sunnah yang datang dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam untuk ketiga kondisi fikih ini telah diamalkan oleh para ahli fikih hadits, dan sebagian ahli fikih lainnya pun sepakat dengan mereka dalam masing-masing sunnah tersebut.



Pasal tentang Shalat

[Pasal tentang Waktu-Waktu Shalat]

Pasal

Adapun mengenai awal memulai shalat dengan waktu-waktunya, para ahli fikih hadits telah mengamalkan dalam bab ini seluruh nash yang datang dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengenai waktu kebolehan dan waktu pilihan.

Waktu shalat Subuh: antara terbitnya fajar sadiq hingga terbitnya matahari. Waktu shalat Zuhur: dari zawal (matahari tergelincir) hingga bayangan setiap benda sama panjang dengan bendanya, selain bayangan zawal. Waktu shalat Ashar: hingga menguningnya matahari menurut zhahir mazhab Ahmad. Waktu shalat Maghrib: hingga hilangnya mega merah. Waktu shalat Isya: hingga pertengahan malam menurut zhahir mazhab Ahmad.

Inilah persis sabda Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahih-nya dari 'Abdullah bin 'Amr, dan juga diriwayatkan dari hadits Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu. Tidak ada hadits yang lebih sahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengenai lima waktu shalat secara perkataan beliau selain hadits ini. Maknanya pun sahih dari berbagai jalan lain melalui perbuatan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam di Madinah, dari hadits Abu Musa dan Buraidah radhiyallahu 'anhuma, dan datang secara terpisah dalam berbagai hadits. Sedangkan mayoritas ahli fikih hanya mengamalkan sebagian besarnya.

Ulama Iraq yang masyhur berpendapat bahwa waktu Ashar tidak masuk hingga bayangan setiap benda dua kali panjangnya.

Sedangkan ulama Hijaz—Malik dan lainnya—berpendapat bahwa Maghrib hanya memiliki satu waktu.

[Pasal tentang Menjamak Dua Shalat dalam Perjalanan, Hujan, dan Sakit]

Pasal

Demikian pula kami berpendapat sesuai dengan apa yang datang dalam sunnah dan atsar mengenai menjamak dua shalat dalam perjalanan, hujan, dan sakit, sebagaimana dalam hadits wanita istihadhah, dan berbagai uzur lainnya.

Kami juga berpendapat sesuai dengan apa yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, sunnah, dan atsar bahwa waktu itu ada dua: waktu pilihan yaitu lima waktu, dan waktu darurat yaitu tiga waktu. Oleh karena itu, para sahabat—seperti 'Abdurrahman bin 'Auf, Ibnu 'Abbas, dan lainnya—memerintahkan wanita haid yang suci sebelum terbenamnya matahari untuk shalat Zuhur dan Ashar (dijamak), dan yang suci sebelum fajar untuk shalat Maghrib dan Isya (dijamak). Ahmad sependapat dengan Malik rahimahullah dalam masalah-masalah ini, bahkan lebih dari itu berdasarkan dalil-dalil atsar. Asy-Syafi'i rahimahullah dalam hal ini lebih terbatas daripada Malik, sedangkan Abu Hanifah sudah dikenal prinsipnya dalam masalah jamak shalat.

Demikian pula mengenai waktu-waktu yang disunahkan, para ahli hadits menyunahkan shalat di awal waktu secara umum, kecuali bila ada maslahat yang lebih kuat dalam mengakhirkannya sebagaimana datang dalam sunnah. Mereka menyunahkan mengakhirkan Zuhur di waktu panas secara mutlak, baik bagi yang

shalat berjamaah maupun sendiri-sendiri, dan menyunahkan mengakhirkan Isya selama tidak memberatkan.

Semua itu datang dalam sunnah-sunnah yang sahih yang tidak dapat dibantah, dan masing-masing ahli fikih sependapat dengan mereka dalam sebagian atau sebagian besarnya.

Abu Hanifah menyunahkan mengakhirkan kecuali pada Maghrib. Asy-Syafi'i menyunahkan mendahulukan secara mutlak, bahkan dalam Isya menurut salah satu pendapatnya, dan bahkan di waktu panas apabila mereka shalat berjamaah. Padahal hadits Abu Dzar yang sahih memuat perintah Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam kepada mereka untuk mengakhirkan shalat di waktu panas (ibrad), sementara mereka sedang berjamaah.

[Pasal tentang Azan]

Pasal

Adapun azan, yang merupakan syiar Islam: para ahli fikih hadits seperti Ahmad telah mengamalkan seluruh sunnah Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hal ini. Ahmad menyukai azan Bilal dan ikamahnyanya, serta azan Abu Mahdzurah dan ikamahnyanya. Telah tetap dalam Shahih Muslim dan lainnya bahwa *Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengajari Abu Mahdzurah azan dengan tarji' (mengulang)*. Dalam Shahih Muslim: ikamah diucapkan genap (dua kali). Dan telah tetap dalam dua kitab shahih: *"bahwa Bilal diperintahkan untuk mengucapkan azan secara genap dan ikamah secara ganjil."* Dalam kitab-kitab sunan: bahwa ia tidak melakukan tarji'.

Ahmad lebih mengutamakan azan Bilal karena itulah yang senantiasa dilakukan di hadapan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, sebelum dan sesudah azan Abu Mahdzurah hingga beliau wafat. Namun ia juga menyukai azan Abu Mahdzurah dan tidak memakruhkannya. Ini adalah prinsip yang konsisten baginya dalam seluruh tata cara ibadah, baik ucapan maupun perbuatannya: ia menyukai setiap yang telah tetap dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tanpa memakruhkan sesuatu pun darinya, dengan tetap memilih sebagian atau menyamakan antara semuanya. Sebagaimana ia membolehkan membaca dengan setiap qiraat yang sahih, meskipun ia memilih sebagian qiraat; begitu pula berbagai jenis azan dan ikamah, serta berbagai jenis tasyahud yang telah tetap dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, seperti tasyahud Ibnu Mas'ud, Abu Musa, Ibnu 'Abbas, dan lainnya. Yang paling ia sukai adalah tasyahud Ibnu Mas'ud, karena beberapa alasan:

Di antaranya: bahwa ia merupakan yang paling sahih dan paling masyhur.

Di antaranya: bahwa lafalnya terjaga, tidak ada perbedaan pada satu huruf pun darinya.

Di antaranya: bahwa mayoritas tasyahud lainnya selaras dengan lafal-lafalnya, sehingga menunjukkan bahwa itulah yang biasa diperintahkan oleh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam.

Demikian pula berbagai jenis do'a istiftah dan ta'awwudz yang ma'tsur, meskipun ia memilih sebagiannya.

Demikian pula posisi mengangkat kedua tangan dalam shalat, tempat meletakkannya setelah mengangkat, dan berbagai bentuk bacaan tahmid yang disyariatkan setelah tasmi'.

Di antaranya: berbagai bentuk shalawat atas Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, meskipun ia memilih sebagiannya.

Di antaranya: berbagai jenis shalat khauf; ia membolehkan semua yang pernah dilakukan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tanpa memakruhkannya.

Di antaranya: berbagai jenis takbir pada dua hari raya; ia membolehkan semua yang ma'tsur, meskipun ia menyunahkan sebagiannya.

Termasuk di antara permasalahan itu adalah takbir jenazah. Menurut pendapat yang masyhur, ia membolehkan empat takbir, lima takbir, maupun tujuh takbir, meskipun ia sendiri memilih empat takbir.

Adapun para ahli fikih lainnya, mereka memilih sebagian dari hal itu dan memakruhkan sebagian yang lain. Di antara mereka ada yang memakruhkan tarji' dalam azan, seperti Abu Hanifah. Di antara mereka ada yang memakruhkan meninggalkannya, seperti asy-Syafi'i. Di antara mereka ada yang memakruhkan iqamah dengan lafaz ganda (syafi'i), seperti asy-Syafi'i. Di antara mereka ada yang memakruhkan iqamah tunggal (ifrad). Hingga urusan ini pada para pengikut mereka berubah menjadi semacam fanatisme jahiliah; mereka saling berperang di sebagian wilayah timur karena hal itu dengan semangat jahiliah. Padahal semua cara itu baik dan telah diperintahkan oleh Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam: beliau memerintahkan Bilal agar melakukan iqamah tunggal, dan memerintahkan Abu Mahdzurah agar melakukannya dengan lafaz ganda. Sesungguhnya kesesatan yang benar-benar kesesatan adalah jika seseorang melarang apa yang telah diperintahkan oleh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam.

[Pasal tentang Kedudukan Basmalah sebagai Ayat Al-Qur'an dan Pembacaannya dalam Salat]

Pasal

Adapun mengenai tata cara salat, maka di antara syiar-syiarnya adalah permasalahan basmalah.

Sesungguhnya manusia berselisih pendapat dalam hal ini, baik dalam menolak maupun menetapkan: apakah basmalah merupakan ayat dari Al-Qur'an dan apakah ia dibaca dalam salat. Telah disusun karya-karya tulis dari kedua pihak, yang dalam sebagian ungkapannya tampak semacam kebodohan dan kezaliman, padahal perkaranya sesungguhnya ringan. Adapun fanatisme terhadap masalah-masalah ini dan semisalnya merupakan bagian dari syiar perpecahan dan perselisihan yang telah kita dilarang darinya, karena yang mendorong ke sana adalah pengutamaan syiar-syiar yang memecah belah umat. Jika tidak demikian, maka masalah-masalah ini termasuk permasalahan khilaf yang paling ringan, andaikan bukan karena dorongan setan untuk menampakkan syiar perpecahan.

Adapun mengenai kedudukannya sebagai ayat Al-Qur'an: segolongan ulama, seperti Malik, berpendapat bahwa basmalah bukan bagian dari Al-Qur'an kecuali dalam Surah an-Naml. Mereka pun berkomitmen dengan pandangan bahwa para sahabat menyertakan dalam mushaf sesuatu yang bukan firman Allah semata-mata untuk keberkahan. Segolongan pengikut Ahmad meriwayatkan ini sebagai riwayat darinya, dan sebagian mereka bahkan menganggapnya sebagai mazhabnya.

Segolongan ulama lain, di antaranya asy-Syafi'i, berpendapat: tidaklah mereka (para sahabat) menuliskannya dalam mushaf dengan tulisan mushaf — sementara mereka telah menyeleksi mushaf dari segala yang bukan bagian dari Al-Qur'an — kecuali karena basmalah itu memang bagian dari surah tersebut, ditambah dengan dalil-dalil lainnya.

Mayoritas ahli fikih hadis — seperti Ahmad — dan para peneliti dari kalangan pengikut Abu Hanifah mengambil jalan tengah. Mereka berkata: penulisannya dalam mushaf mengharuskan bahwa ia bagian dari Al-Qur'an, karena sudah diketahui bahwa mereka tidak menuliskan dalam mushaf sesuatu yang bukan Al-Qur'an. Namun demikian, hal itu tidak mengharuskan bahwa ia bagian dari surah tersebut; melainkan ia adalah ayat tersendiri yang diturunkan di awal setiap surah, sebagaimana para sahabat menuliskannya dalam satu baris yang terpisah. Sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Abbas: *"Dahulu batas pemisah antara surah-surah tidak diketahui sampai turunnya Bismillahirrahmanirrahim."*

Menurut golongan ini: basmalah adalah ayat dari Kitabullah di awal setiap surah yang dituliskan di permulaan surah itu, namun ia bukan bagian dari surah tersebut. Inilah yang dinashkan oleh Ahmad di lebih dari satu tempat. Tidak ditemukan riwayat yang tegas darinya yang bertentangan dengan itu. Ini pula pendapat Abdullah bin al-Mubarak dan selainnya. Inilah pendapat yang paling pertengahan dan paling adil.

Demikian pula halnya dalam pembacaannya di dalam salat: segolongan tidak membacanya, baik secara pelan maupun keras, seperti Malik dan al-Auza'i. Segolongan lain membacanya secara keras, seperti pengikut Ibnu Juraij dan asy-Syafi'i. Adapun

golongan ketiga yang mengambil jalan tengah — yaitu mayoritas ahli fikih hadis bersama ahli fikih ahlur-ra'yi — membacanya secara pelan, sebagaimana yang dinukil dari mayoritas sahabat. Meskipun demikian, Ahmad mengamalkan apa yang diriwayatkan dari para sahabat dalam bab ini, sehingga ia menganjurkan membacanya secara keras apabila ada kemaslahatan yang lebih kuat. Bahkan ia menashkan bahwa orang yang salat di Madinah hendaknya mengeraskan bacaannya. Sebagian pengikutnya berkata: karena penduduk Madinah dahulu mengingkari orang yang mengeraskan bacaan basmalah. Dan dianjurkan bagi seseorang untuk berusaha menyatukan hati-hati tersebut dengan meninggalkan hal-hal yang dianjurkan ini; sebab kemaslahatan persatuan dalam agama lebih besar daripada kemaslahatan melakukan hal semacam itu. Sebagaimana Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam meninggalkan perubahan bangunan Ka'bah karena beliau melihat adanya kemaslahatan persatuan hati dalam mempertahankannya. Dan sebagaimana Ibnu Mas'ud mengingkari Usman yang menyempurnakan salat di perjalanan, namun ia tetap salat di belakangnya dengan sempurna pula, seraya berkata: *"Perselisihan itu buruk."*

Meskipun ini merupakan sudut pandang yang baik, maksud Ahmad sesungguhnya adalah bahwa penduduk Madinah dahulu tidak membacanya, maka ia mengeraskannya untuk menjelaskan bahwa membacanya adalah sunah. Sebagaimana Ibnu Abbas mengeraskan bacaan Ummul Kitab (al-Fatihah) dalam salat jenazah, lalu berkata: *"Agar kalian mengetahui bahwa ini adalah sunah."* Dan sebagaimana Umar mengeraskan bacaan iftitah berkali-kali. Juga sebagaimana Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam terkadang mengeraskan bacaan ayat dalam salat zuhur dan asar.

Oleh karena itu, diriwayatkan dari kebanyakan sahabat yang pernah mengeraskan basmalah bahwa mereka biasanya membacanya secara pelan; seolah-olah mereka mengeraskannya untuk menampakkan bahwa mereka membacanya, sebagaimana sebagian mereka pun mengeraskan bacaan ta'awwuz.

Sikap yang moderat dalam segala hal adalah mengamalkan atsar sesuai dengan tempatnya. Sebab jika Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam selalu mengeraskan basmalah secara terus-menerus sementara mayoritas sahabat tidak menukil hal itu dan tidak melakukannya: maka ini jelas mustahil. Terlebih lagi telah tetap dari lebih dari seorang sahabat penafiannya dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, dan tidak ada riwayat yang sahih yang bertentangan dengan itu kecuali mengandung kemungkinan (takwil). Adapun anggapan bahwa mengeraskan basmalah sama sekali tidak disyariatkan dalam keadaan apapun — padahal telah tetap dari lebih dari seorang sahabat — berarti menisbatkan kepada para sahabat melakukan dan membenarkan sesuatu yang makruh. Padahal mengeraskan bacaan dalam salat yang biasanya pelan itu boleh dilakukan karena suatu sebab yang datang, sebagaimana telah lewat penjelasannya. Dan anggapan makruhnya membaca basmalah — sementara terdapat atsar-atsar yang sahih tentang pembacaannya dari para sahabat, yang sebagiannya sampai kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, dan sementara para sahabat menuliskannya dalam mushaf, serta bahwa ia dahulu turun bersama surah — mengandung berbagai permasalahan. Apalagi jika ia dibaca di awal surat Sulaiman 'alaihis-salam, maka pembacaannya di awal Kitabullah adalah sangat sesuai.

Maka mengikuti atsar-atsar dalam masalah ini itulah sikap pertengahan, keselarasan, dan jalan tengah yang merupakan sebaik-baik perkara.

Kemudian mengenai kadar (panjang-pendeknya) salat: para ahli fikih hadis memilih salat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam yang biasa beliau lakukan, yaitu salat yang seimbang dan serasi – yang di dalamnya beliau meringankan berdiri dan duduk, namun memanjangkan rukuk dan sujud, serta menyamakan antara rukuk dan sujud dengan i'tidal dari keduanya – sebagaimana hal itu telah tetap dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Adapun bacaannya: dalam salat subuh antara enam puluh hingga seratus ayat, dalam salat zuhur sekitar tiga puluh ayat, dan dalam salat asar serta isya setengah dari itu. Meskipun demikian, beliau terkadang meringankan salat itu karena suatu sebab, sebagaimana sabda beliau shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Sesungguhnya aku masuk dalam salat dan aku berniat untuk memanjangkannya, lalu aku mendengar tangisan seorang bayi, maka aku pun meringankannya karena aku mengetahui betapa seorang ibu terguncang hatinya karenanya."* Dan beliau pun terkadang memanjangkannya karena suatu sebab, sebagaimana beliau shallallahu 'alaihi wa sallam pernah membaca dalam salat magrib dengan surah yang paling panjang di antara dua yang panjang, yaitu surah al-A'raf.

Dianjurkan untuk memanjangkan rakaat pertama dari setiap salat atas rakaat kedua. Dianjurkan pula untuk memanjangkan pada dua rakaat pertama dan mempersingkat pada dua rakaat terakhir, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Sa'd bin Abi Waqqash dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Mayoritas ahli fikih hadis berpegang pada pendapat ini.

Di antara para ahli fikih ada yang tidak menganjurkan memanjangkan i'tidal dari rukuk dan sujud. Di antara mereka ada yang memandangnya sebagai rukun yang ringan, dengan dasar bahwa ia disyariatkan sebagai selingan semata untuk memisahkan, bukan sebagai tujuan tersendiri.

Di antara mereka ada yang menyamakan dua rakaat pertama.

Di antara mereka ada yang menganjurkan agar imam tidak menambah tasbih dalam rukuk dan sujud melebihi tiga kali tasbih, beserta pendapat-pendapat lain yang mereka kemukakan.

[Pasal tentang Penjelasan Apa yang Diperintahkan Allah dan Rasul-Nya berupa Mendirikan Salat, Menyempurnakannya, dan Thuma'ninah di Dalamnya]

Pasal

Penjelasan tentang apa yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya berupa mendirikan salat, menyempurnakannya, dan thuma'ninah (ketenangan) di dalamnya.

Allah Ta'ala berfirman di berbagai tempat dalam kitab-Nya: **"Dan dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat."** (Al-Baqarah: 43, 83, 110; an-Nisa': 76; Yunus: 87; al-Hajj: 78; an-Nur: 56; ar-Rum: 31; al-Mujadilah: 13; al-Muzammil: 31)

Allah Ta'ala berfirman: **"Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir. Apabila ia ditimpa kesusahan, ia berkeluh kesah. Dan apabila ia mendapat kebaikan, ia amat kikir. Kecuali orang-orang yang salat."** (Al-Ma'arij: 19-22)

Allah Ta'ala berfirman: **"Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari perbuatan dan perkataan yang tidak berguna, dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Tetapi barang siapa mencari di balik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan orang-orang yang memelihara amanah-amanah dan janjinya, serta orang-orang yang memelihara shalatnya."** (Al-Mu'minun: 1-9)

Allah Ta'ala berfirman: **"Dan mohonlah pertolongan dengan sabar dan salat. Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk."** (Al-Baqarah: 45)

Allah Ta'ala berfirman: **"Kemudian datanglah setelah mereka generasi pengganti yang menyia-nyiakan salat dan mengikuti syahwat, maka mereka kelak akan menemui kesesatan."** (Maryam: 59)

Allah Ta'ala berfirman: **"Apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah salat. Sesungguhnya salat itu merupakan kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman."** (An-Nisa': 103)

Allah Ta'ala berfirman: **"Peliharalah semua salat dan salat wustha, dan laksanakanlah salat karena Allah dengan khusyuk."** (Al-Baqarah: 238)

Penjelasan tentang petunjuk ayat-ayat ini akan datang kemudian. Al-Bukhari dan Muslim telah mengeluarkan dalam dua kitab sahih mereka, dan para penyusun kitab sunan — Abu Dawud,

at-Tirmidzi, an-Nasa'i, dan Ibnu Majah — serta para penyusun kitab musnad seperti Musnad Ahmad dan lainnya dari pokok-pokok sumber Islam, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu: *bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memasuki masjid, lalu masuklah seorang lelaki kemudian datang dan mengucapkan salam kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam menjawab salamnya lalu berkata: "Kembalilah dan salatlah, karena sesungguhnya engkau belum salat." Lelaki itu pun kembali dan salat sebagaimana ia salat sebelumnya, lalu mengucapkan salam kepada beliau. Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berkata: "Wa 'alaikas salam (dan atasmu salam)," kemudian berkata: "Kembalilah dan salatlah, karena sesungguhnya engkau belum salat." Hingga hal itu terjadi tiga kali. Maka lelaki itu berkata: "Demi Dzat yang mengutusmu dengan kebenaran, aku tidak bisa melakukan yang lebih baik dari ini, maka ajarilah aku." Beliau bersabda: "Apabila engkau berdiri untuk salat, maka bertakbirlah, kemudian bacalah apa yang mudah bagimu dari Al-Qur'an, kemudian rukuklah hingga engkau thuma'ninah dalam keadaan rukuk, kemudian angkatlah hingga engkau berdiri tegak lurus, kemudian sujudlah hingga engkau thuma'ninah dalam keadaan sujud, kemudian duduklah hingga engkau thuma'ninah dalam keadaan duduk, kemudian lakukanlah demikian dalam seluruh salatmu."*

Dalam riwayat al-Bukhari: *"Apabila engkau berdiri untuk salat, sempurnakanlah wudu, kemudian menghadaplah ke kiblat dan bertakbirlah, bacalah apa yang mudah bagimu dari Al-Qur'an, kemudian rukuklah hingga engkau thuma'ninah dalam keadaan rukuk, kemudian angkatlah kepalamu hingga engkau berdiri tegak lurus, kemudian sujudlah hingga engkau thuma'ninah dalam*

keadaan sujud, kemudian angkatlah hingga engkau duduk tegak dan thuma'ninah, kemudian sujudlah hingga engkau thuma'ninah dalam keadaan sujud, kemudian angkatlah hingga engkau berdiri tegak lurus, kemudian lakukanlah demikian dalam seluruh salatmu."

Dalam riwayat lain darinya: *"Kemudian rukuklah hingga engkau thuma'ninah dalam keadaan rukuk, kemudian angkatlah hingga engkau berdiri tegak lurus."* Dan selebihnya serupa. Dalam riwayat lain: *"Dan apabila engkau telah melakukan ini maka salatmu telah sempurna, dan apa yang engkau kurangi dari ini, maka sesungguhnya engkau telah menguranginya dari salatmu."*

Dari Rifa'ah bin Rafi' radhiyallahu 'anhu: *"Bahwa seorang lelaki masuk ke masjid..." — lalu ia menyebutkan hadisnya dan di dalamnya disebutkan: Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Sesungguhnya salat seseorang tidak sempurna hingga ia berwudu dan meletakkan wudu pada tempatnya, kemudian bertakbir, memuji Allah 'azza wa jalla dan menyanjung-Nya, membaca apa yang ia kehendaki dari Al-Qur'an, kemudian mengucapkan Allahu Akbar, lalu rukuk hingga thuma'ninah dalam keadaan rukuk, kemudian mengucapkan Allahu Akbar, lalu mengangkat kepalanya hingga berdiri tegak lurus, kemudian sujud hingga thuma'ninah dalam keadaan sujud, kemudian mengucapkan Allahu Akbar, lalu mengangkat kepalanya hingga duduk tegak, kemudian mengucapkan Allahu Akbar, lalu sujud hingga seluruh persendiannya thuma'ninah, kemudian mengangkat kepalanya dan bertakbir. Apabila ia telah melakukan demikian maka salatnyalah telah sempurna."*

Dalam riwayat lain: *"Sesungguhnya salat salah seorang dari kalian tidak sempurna hingga ia menyempurnakan wudu sebagaimana yang Allah 'azza wa jalla perintahkan, membasuh*

wajahnya dan kedua tangannya hingga siku, mengusap kepalanya dan kedua kakinya hingga mata kaki, kemudian bertakbir kepada Allah dan memuji-Nya, kemudian membaca dari Al-Qur'an apa yang diizinkan dan dimudahkan baginya" – lalu ia menyebutkan serupa dengan lafaz pertama dan berkata: – "kemudian bertakbir lalu sujud dan menempelkan wajahnya – dan terkadang ia berkata: dahinya – ke tanah hingga seluruh persendiannya thuma'ninah dan lemas, kemudian bertakbir lalu duduk tegak di atas tempat duduknya dan menegakkan tulang punggungnya" – lalu ia menggambarkan salat demikian empat rakaat hingga selesai, kemudian berkata: – "Salat salah seorang dari kalian tidak sempurna hingga ia melakukan demikian."

Hadis ini diriwayatkan oleh para penyusun kitab sunan: Abu Dawud, an-Nasa'i, Ibnu Majah, dan at-Tirmidzi yang berkata: hadis hasan. Dua riwayat itu adalah lafaz Abu Dawud.

Dalam riwayat ketiga darinya: *"Beliau bersabda: Apabila engkau berdiri dan menghadap kiblat maka bertakbirlah, kemudian bacalah Ummul Qur'an (al-Fatihah) dan apa yang Allah kehendaki untuk engkau baca. Apabila engkau rukuk, letakkanlah telapak tanganmu pada kedua lututmu dan luruskanlah punggungmu. Dan beliau berkata: Apabila engkau sujud, mantapkanlah sujudmu. Dan apabila engkau bangkit, duduklah di atas paha kirimu."*

Dalam riwayat lain: *"Beliau bersabda: Apabila engkau berdiri dalam salatmu maka bertakbirlah kepada Allah 'azza wa jalla, kemudian bacalah apa yang mudah bagimu dari Al-Qur'an."* Dan dalam riwayat itu disebutkan: *"Apabila engkau duduk di tengah-tengah salat maka thuma'ninahlah dan hamparkan paha kirimu kemudian bertasyahhud. Kemudian apabila engkau berdiri maka lakukanlah hal yang serupa hingga engkau selesai dari salatmu."*

Dalam riwayat lain: *"Beliau bersabda: Berwuduhlah sebagaimana Allah perintahkan kepadamu, kemudian bertasyahhud dan sempurnakanlah, kemudian bertakbirlah. Apabila engkau hafal Al-Qur'an maka bacalah, jika tidak maka pujilah Allah 'azza wa jalla, bertakbirlah, dan ucapkanlah tahlil."* Dan dalam riwayat itu disebutkan: *"Dan apabila engkau mengurangi sesuatu darinya, maka engkau telah menguranginya dari salatmu."*

Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan orang yang buruk salatnya itu untuk mengulangi salat. Dan perintah Allah serta Rasul-Nya apabila disebutkan secara mutlak maka konsekuensinya adalah wajib. Beliau juga memerintahkannya untuk thuma'ninah ketika berdiri untuk salat, sebagaimana beliau memerintahkannya untuk rukuk dan sujud. Dan perintahnya yang mutlak menunjukkan kewajiban.

Selain itu, beliau berkata kepadanya: *"Sesungguhnya engkau belum salat."* Beliau menafikan bahwa amal pertamanya adalah salat. Suatu amalan tidak bisa dinafikan kecuali apabila salah satu kewajibannya tidak terpenuhi. Adapun apabila seseorang telah melakukan sebagaimana yang Allah 'azza wa jalla wajibkan, maka tidak sah penafian itu karena tidak terpenuhinya sebagian hal-hal yang dianjurkan (mustahab) yang tidak wajib.

Adapun apa yang dikatakan sebagian orang: bahwa ini adalah penafian terhadap kesempurnaan, seperti sabda beliau: *"Tidak ada salat bagi tetangga masjid kecuali di masjid,"* maka dikatakan kepadanya: ya, itu adalah untuk menafikan kesempurnaan, tetapi apakah untuk menafikan kesempurnaan kewajiban-kewajiban atau menafikan kesempurnaan hal-hal yang dianjurkan?

Adapun yang pertama: itu benar. Adapun yang kedua: itu batil, tidak ada semisalnya dalam firman Allah 'azza wa jalla maupun dalam sabda Rasul-Nya sama sekali, dan itu bukanlah kebenaran. Karena apabila kewajiban-kewajiban suatu amalan telah sempurna, bagaimana mungkin sah penafiannya?

Juga, seandainya itu boleh, maka boleh pula menafikan salat mayoritas orang-orang terdahulu dan yang kemudian; karena sempurnanya hal-hal yang dianjurkan adalah sesuatu yang sangat jarang terjadi.

Berdasarkan ini: apa yang datang berupa penafian amal-amal dalam Al-Qur'an dan Sunah, semuanya adalah karena tidak terpenuhinya sebagian kewajiban-kewajiban amalan tersebut. Seperti firman Allah Ta'ala: **"Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman hingga mereka menjadikanmu hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya."** (An-Nisa': 65)

Dan firman-Nya Ta'ala: **"Dan mereka berkata: 'Kami telah beriman kepada Allah dan Rasul, dan kami taat.' Tetapi kemudian sebagian dari mereka berpaling setelah itu. Mereka itu bukanlah orang-orang yang beriman."** (An-Nur: 47)

Dan firman-Nya Ta'ala: **"Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian mereka tidak ragu-ragu."** (Al-Hujurat: 15) hingga akhir ayat.

Dan firman-Nya: **"Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya,**

dan apabila mereka berada bersama beliau dalam suatu urusan bersama, mereka tidak pergi sebelum meminta izin kepadanya." (An-Nur: 62) hingga akhir ayat. Dan masih banyak lagi contoh-contohnya.

Termasuk di antaranya sabda beliau shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Tidak ada iman bagi orang yang tidak amanah," "Tidak ada salat tanpa al-Fatihah," dan "Tidak ada salat tanpa wudu."*

Adapun sabdanya: *"Tidak ada shalat bagi tetangga masjid kecuali di masjid"*, lafaz ini dikatakan tidak terdapat riwayat yang terjaga dari Nabi Muhammad shallallahu alaihi wa sallam. Abdulhaq Al-Isybili menyebutkan bahwa hadits ini diriwayatkan dengan sanad yang seluruh perawinya terpercaya. Bagaimanapun, hadits ini merupakan riwayat yang bersumber dari Ali radhiyallahu anhu. Namun yang semakna dengannya terdapat dalam kitab-kitab Sunan dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam, bahwa beliau bersabda: *"Barangsiapa mendengar azan kemudian tidak memenuhinya tanpa uzur, maka tidak ada shalat baginya."*

Tidak diragukan lagi bahwa hal ini menunjukkan bahwa memenuhi panggilan muazin dan shalat berjamaah termasuk kewajiban, sebagaimana yang telah tetap dalam hadits shahih: *"Bahwa Ibnu Ummi Maktum berkata: Wahai Rasulullah, saya adalah seorang lelaki yang rumahnya jauh, dan saya memiliki penuntun yang tidak cocok denganku. Apakah engkau mendapati keringanan bagiku untuk shalat di rumahku? Beliau menjawab: Apakah kamu mendengar azan? Dia berkata: Ya. Beliau bersabda: Aku tidak mendapati keringanan bagimu."*

Namun jika seseorang meninggalkan kewajiban ini, apakah ia berdosa karenanya sementara tetap mendapat pahala atas

shalat yang ia lakukan? Atau dikatakan bahwa shalatnya batal dan ia harus mengulanginya seolah-olah belum mengerjakannya?

Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama.

Berkenaan dengan ini, sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam: *"Jika kamu melakukan ini maka shalatmu telah sempurna, dan apa yang kamu kurangi dari ini maka kamu telah mengurangi dari shalatmu."*

Beliau telah menjelaskan bahwa kesempurnaan yang ditiadakan adalah kesempurnaan yang disebutkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam itu sendiri. Karena orang yang meninggalkan sebagian dari itu berarti telah mengurangi sebagian dari apa yang Allah wajibkan dalam shalatnya. Demikian pula sabda beliau dalam hadits lain: *"Maka jika ia melakukan ini, shalatnya telah sempurna."*

Hal ini diperkuat oleh kenyataan bahwa beliau memerintahkannya untuk mengulangi shalat. Seandainya yang ditinggalkan itu hanya mustahab, tentu beliau tidak memerintahkannya untuk mengulangi. Oleh karena itu, orang yang melakukan shalat dengan buruk seperti ini diperintahkan untuk mengulanginya, sebagaimana Nabi shallallahu alaihi wa sallam memerintahkan orang tersebut. Namun jika ia tidak mengulangi dan melakukannya secara kurang, apakah dikatakan bahwa keberadaan shalatnya sama seperti ketiadaannya sehingga ia mendapat siksa atas meninggalkannya? Atau dikatakan bahwa ia mendapat pahala atas apa yang ia kerjakan dan mendapat siksa atas apa yang ia tinggalkan, sedemikian rupa sehingga kewajiban yang ia tinggalkan ditutupi oleh amalan sunnah yang ia kerjakan?

Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat, dan pendapat kedua lebih kuat. Hal ini berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Anas bin Hakim Adh-Dhabi, ia berkata: *"Seorang lelaki takut kepada Ziyad – atau Ibnu Ziyad – lalu ia mendatangi Madinah dan bertemu Abu Hurairah radhiyallahu anhu. Ia berkata: Lalu beliau menanyakan nasabku dan aku menyebutkannya. Lalu beliau berkata: Wahai pemuda, maukah aku ceritakan kepadamu sebuah hadits? Aku berkata: Tentu, semoga Allah merahmatimu. – Yunus berkata: Maka aku menyangka bahwa beliau menyebutkannya dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam – Beliau berkata: Sesungguhnya yang pertama kali dihisab dari manusia pada hari kiamat dari amal perbuatan mereka adalah shalat. Allah Tuhan kita 'azza wa jalla berfirman kepada para malaikat-Nya – sementara Dia lebih mengetahui –: Lihatlah shalat hamba-Ku, apakah ia menyempurnakannya atau mengurangnya? Jika sempurna maka dituliskan baginya sebagai sempurna. Jika ia mengurangnya, Dia berfirman: Lihatlah, apakah hamba-Ku memiliki amalan sunnah? Jika ia memiliki amalan sunnah, Dia berfirman: Sempurnakanlah dari amalan sunnahnya. Kemudian seluruh amal perbuatan diperlakukan demikian."*

Dalam redaksi lain dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Sesungguhnya yang pertama kali dihisab dari hamba pada hari kiamat dari amalnya adalah shalatnya. Jika baik, maka ia telah beruntung dan selamat. Jika rusak, maka ia telah merugi dan celaka. Jika ada yang kurang dari shalatnya yang wajib, Allah berfirman: Lihatlah apakah hamba-Ku memiliki amalan sunnah? Maka disempurnakanlah kekurangan dari yang wajib itu dengannya."*

Kemudian seluruh amal perbuatannya diperlakukan demikian." Diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dan ia berkata: hadits hasan.

Juga diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah dari Tamim Ad-Dari radhiyallahu anhu dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam dengan makna yang sama, beliau bersabda: *"Kemudian zakat demikian pula, lalu seluruh amal perbuatan diperlakukan seperti itu."*

Juga dari Abu Mas'ud Al-Badri radhiyallahu anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Shalat seseorang tidak mencukupi hingga ia menegakkan punggungnya dalam ruku dan sujud."* Diriwayatkan oleh keempat Ahli Sunan, dan At-Tirmidzi berkata: hadits hasan shahih.

Ini merupakan pernyataan tegas bahwa shalat tidak mencukupi hingga seseorang tegak dari ruku dan berdiri tegak dari sujud. Ini menunjukkan kewajiban i'tidal dalam ruku dan sujud.

Masalah ini, meskipun bukan masalah tuma'ninah itu sendiri, namun ia berkaitan dan bergandengan dengannya.

Hal itu karena hadits ini merupakan nash yang tegas tentang kewajiban i'tidal. Jika i'tidal wajib untuk menyempurnakan ruku dan sujud, maka tuma'ninah di dalamnya lebih wajib lagi.

Hal itu karena sabdanya: *"Menegakkan punggungnya dalam ruku dan sujud"* maksudnya adalah ketika mengangkat kepalanya dari keduanya. Sebab menegakkan punggung merupakan bagian dari penyempurnaan ruku dan sujud. Karena jika seseorang ruku, maka ruku itu dimulai sejak ia membungkuk hingga ia kembali tegak. Sujud pun dimulai sejak turun dari berdiri atau duduk hingga ia kembali tegak. Jadi turun dan bangkit adalah dua ujung ruku dan

sujud sekaligus penyempurnaannya. Oleh karena itu beliau bersabda: *"Menegakkan tulang punggungnya dalam ruku dan sujud."*

Yang menjelaskan hal itu adalah bahwa kewajiban ini dari dua i'tidal setara dengan kewajiban menyempurnakan ruku dan sujud. Ini seperti sabda beliau dalam hadits sebelumnya: *"Kemudian bertakbir dan sujud, lalu menempelkan wajahnya hingga sendinya tenang dan rileks, kemudian bertakbir dan duduk tegak di atas tempat duduknya serta menegakkan tulang punggungnya."* Beliau mengabarkan bahwa menegakkan punggung itu terjadi ketika bangkit dari sujud, bukan saat turun.

Dua hadits terdahulu itu jelas menunjukkan kewajiban dua i'tidal dan kewajiban tuma'ninah. Namun dalam ruku, sujud, dan duduk beliau bersabda: *"Hingga kamu tuma'ninah dalam ruku, hingga kamu tuma'ninah dalam sujud, dan hingga kamu tuma'ninah dalam duduk."* Sedangkan dalam bangkit dari ruku beliau bersabda: *"Hingga kamu tegak berdiri dan hingga kamu lurus berdiri."* Karena orang yang berdiri itu tegak dan lurus, dan itu mengharuskan adanya tuma'ninah.

Adapun orang yang ruku dan sujud, keduanya tidak dalam posisi tegak. Demikian pula orang yang duduk tidak dapat digambarkan memiliki i'tidal dan kelurusan yang sempurna, karena bisa saja terdapat kemiringan ke salah satu sisi – terutama saat duduk tawaruk – atau ke depan. Sebab anggota tubuh yang ia gunakan untuk duduk berada dalam posisi membungkuk, tidak lurus dan tidak tegak. Meskipun demikian, Ibnu Majah meriwayatkan bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam bersabda tentang bangkit dari ruku: *"Hingga kamu tuma'ninah dalam berdiri."*

Dari Ali bin Syaiban Al-Hanafi, ia berkata: *"Kami berangkat hingga tiba kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, lalu kami berbaiat kepadanya dan shalat di belakangnya. Maka beliau melirik dengan sudut matanya kepada seorang lelaki yang tidak menegakkan shalatnya – yakni punggungnya dalam ruku dan sujud –. Ketika Nabi shallallahu alaihi wa sallam menyelesaikan shalat, beliau bersabda: Wahai kaum muslimin, tidak ada shalat bagi orang yang tidak menegakkan punggungnya dalam ruku dan sujud."* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Ibnu Majah. Dalam riwayat lain Imam Ahmad disebutkan bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Allah tidak akan memandang seorang lelaki yang tidak menegakkan punggungnya di antara ruku dan sujudnya."*

Ini menjelaskan bahwa menegakkan punggung adalah i'tidal dalam ruku sebagaimana telah kami jelaskan, meskipun sebagian ulama dari kalangan sahabat kami dan lainnya menafsirkannya sebagai tuma'ninah itu sendiri, dan mereka berhujah dengan hadits ini untuk itu saja, bukan untuk dua i'tidal. Namun berdasarkan apa yang kami sebutkan, hadits ini menunjukkan keduanya.

Imam Ahmad meriwayatkan dalam Al-Musnad dari Abu Qatadah radhiyallahu anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Seburuk-buruk pencuri adalah orang yang mencuri dari shalatnya. Para sahabat bertanya: Wahai Rasulullah, bagaimana seseorang mencuri dari shalatnya? Beliau bersabda: Ia tidak menyempurnakan ruku dan sujudnya."* Atau beliau bersabda: *"Tidak menegakkan punggungnya dalam ruku dan sujud."* Keraguan dalam lafaz ini secara lahir menunjukkan bahwa makna yang dimaksud dari dua lafaz tersebut adalah satu, dan hanya ragu-ragu pada lafalnya saja sebagaimana hal serupa dalam contoh-contoh lainnya.

Juga dari Abdurrahman bin Syibl radhiyallahu anhu, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang mematuk seperti burung gagak, menghamparkan lengan seperti binatang buas, dan seseorang mengkhususkan tempat di masjid sebagaimana unta mengkhususkan tempatnya."* Dikeluarkan oleh Abu Dawud, An-Nasai, dan Ibnu Majah. Tiga perbuatan ini digabungkan meskipun berbeda jenisnya, karena yang menyatukannya adalah kemiripan dengan binatang dalam shalat. Maka beliau melarang menyerupai perbuatan burung gagak, menyerupai perbuatan binatang buas, dan menyerupai perbuatan unta. Meskipun mematuk seperti burung gagak lebih parah dari dua hal lainnya karena terdapat hadits-hadits lain mengenainya.

Dalam Ash-Shahihain dari Qatadah dari Anas radhiyallahu anhu dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Luruskanlah dalam ruku dan sujud, dan janganlah salah seorang di antara kalian menghamparkan kedua lengannya seperti anjing."* Terlebih lagi beliau telah menjelaskan dalam hadits lain bahwa hal itu termasuk shalatnya orang-orang munafik, dan Allah Ta'ala mengabarkan dalam kitab-Nya bahwa Dia tidak akan menerima amal orang-orang munafik.

Muslim meriwayatkan dalam Shahihnya dari Anas bin Malik dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Itulah shalatnya orang munafik, ia menunggu hingga ketika matahari berada di antara dua tanduk setan, ia bangkit lalu mematuk empat kali, tidak mengingat Allah di dalamnya kecuali sedikit."* Beliau mengabarkan bahwa orang munafik menyia-nyiakan waktu shalat wajib, menyia-nyiakan pelaksanaannya, dan mematuknya. Hal ini menunjukkan celaan terhadap kedua

perbuatan tersebut, meskipun keduanya sama-sama meninggalkan kewajiban.

Ini merupakan hujah yang jelas bahwa mematuk dalam shalat adalah tidak boleh, dan itu merupakan perbuatan orang yang memiliki kemunafikan – sedangkan kemunafikan seluruhnya adalah haram. Hadits ini merupakan hujah yang berdiri sendiri dan menjadi penjelas bagi hadits sebelumnya. Allah Ta'ala berfirman: **"Sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah, dan Allah akan membalas tipuan mereka. Apabila mereka berdiri untuk shalat, mereka berdiri dengan malas. Mereka bermaksud riya di hadapan manusia, dan tidaklah mereka mengingat Allah kecuali sedikit sekali."** (An-Nisa: 142). Ini merupakan ancaman keras bagi orang yang mematuk dalam shalatnya sehingga tidak menyempurnakan ruku dan sujudnya dengan i'tidal dan tuma'ninah.

Perumpamaan yang dibuat oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam adalah sebaik-baik perumpamaan. Shalat adalah makanan hati sebagaimana makanan adalah gizi badan. Jika badan tidak dapat memperoleh gizi dari sedikit makanan, maka hati pun tidak dapat memperoleh makanan dari shalat yang dipatuk-patuk. Bahkan haruslah ada shalat yang sempurna yang dapat memberi makan hati.

Adapun apa yang diriwayatkan oleh sebagian kalangan awam bahwa Umar bin Al-Khattab radhiyallahu anhu melihat seseorang yang mematuk dalam shalatnya lalu melarangnya, kemudian orang itu berkata: "Seandainya Al-Khattab mematuk sekali saja dari ini, ia tidak akan masuk neraka," lalu Umar pun diam – maka ini tidak memiliki asal-usul dan tidak disebutkan oleh seorang pun dari para ulama yang sampai kepada kami, baik

dalam yang shahih maupun yang dhaif. Kebohongannya pun tampak jelas, karena orang-orang munafik telah mematuk lebih dari itu namun mereka berada di tingkat paling bawah neraka.

Juga dari Abu Abdillah Al-Asy'ari Asy-Syami, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shalat bersama para sahabatnya, kemudian duduk bersama sekelompok dari mereka. Lalu seorang lelaki masuk dan berdiri untuk shalat, ia mulai ruku dan mematuk dalam sujudnya, sementara Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam memandangnya. Maka beliau bersabda: Apakah kalian melihat ini? Seandainya ia mati, ia mati bukan di atas agama Muhammad, ia mematuk shalatnya sebagaimana burung gagak mematuk bangkai. Sesungguhnya perumpamaan orang yang shalat namun tidak menyempurnakan ruku dan mematuk dalam sujudnya adalah seperti orang yang lapar yang hanya makan satu atau dua butir kurma yang tidak mencukupinya sama sekali. Maka sempurnakanlah wudhu, celakalah tumit-tumit dari api neraka, dan sempurnakanlah ruku dan sujud."* Abu Shalih berkata: Maka aku bertanya kepada Abu Abdillah Al-Asy'ari: Siapa yang menceritakan hadits ini kepadamu? Ia berkata: Para pemimpin pasukan: Khalid bin Al-Walid, Amr bin Al-Ash, Syurahbil bin Hasanah, dan Yazid bin Abi Sufyan. Semua mereka berkata: Aku mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Diriwayatkan oleh Abu Bakr bin Khuzaimah dalam Shahihnya secara lengkap, dan Ibnu Majah meriwayatkan sebagiannya.

Juga dalam Shahih Al-Bukhari dari Abu Wail dari Zaid bin Wahb: "Bahwa Hudzaifah bin Al-Yaman radhiyallahu anhu melihat seorang lelaki yang tidak menyempurnakan ruku dan sujudnya. Ketika ia selesai shalat, Hudzaifah memanggilnya dan berkata kepadanya: Kamu belum shalat. Seandainya kamu mati, kamu mati

bukan di atas fitrah yang Allah ciptakan Muhammad shallallahu alaihi wa sallam di atasnya." Redaksi Abu Wail: "Kamu belum shalat," dan aku menduga ia berkata: "Seandainya kamu mati, kamu mati bukan di atas sunnah Muhammad shallallahu alaihi wa sallam."

Orang yang tidak menyempurnakan shalatnya ini pastilah meninggalkan tuma'ninah, atau meninggalkan i'tidal, atau meninggalkan keduanya. Karena mematok seperti burung gagak, memisah antara dua sujud dengan ketajaman pedang, dan turun dari ruku ke sujud — tidak mungkin dikurangi dari itu semua sementara tetap mendatangkan apa yang bisa dikatakan sebagai ruku atau sujud. Lelaki ini mendatangkan apa yang bisa disebut ruku dan sujud, namun ia tidak menyempurnakannya. Meskipun demikian, Hudzaifah berkata kepadanya: "Kamu belum shalat," sehingga ia menafikan shalat darinya, kemudian berkata: "Seandainya kamu mati, kamu mati bukan di atas fitrah yang Allah ciptakan Muhammad shallallahu alaihi wa sallam di atasnya" dan "bukan di atas sunnah." Keduanya yang dimaksud di sini adalah agama dan syariat, bukan yang dimaksud melakukan hal-hal yang mustahab. Karena yang demikian itu tidak mengharuskan celaan dan ancaman seperti ini. Hampir tidak ada seorang pun yang mati dalam keadaan telah melakukan semua yang dilakukan Nabi shallallahu alaihi wa sallam dari amalan mustahab. Selain itu, lafaz "fitrah" dan "sunnah" dalam perkataan mereka adalah agama dan syariat, meskipun sebagian orang menyepakati bahwa lafaz "sunnah" dimaksudkan untuk yang bukan fardhu. Padahal ia mencakup apa yang beliau sunnahkan dari kewajiban-kewajiban, yang lebih agung dari apa yang beliau sunnahkan dari amalan-amalan sunnah, sebagaimana dalam hadits shahih dari Ibnu

Mas'ud radhiyallahu anhu yang berkata: *"Sesungguhnya Allah telah menetapkan untuk nabi kalian shallallahu alaihi wa sallam sunnah-sunnah petunjuk, dan sesungguhnya shalat-shalat berjamaah ini termasuk sunnah-sunnah petunjuk. Seandainya kalian shalat di rumah-rumah kalian sebagaimana orang yang tidak ikut shalat berjamaah itu shalat di rumahnya, niscaya kalian telah meninggalkan sunnah nabi kalian. Dan seandainya kalian meninggalkan sunnah nabi kalian, niscaya kalian akan sesat. Sungguh aku melihat kami di mana tidak ada yang tidak ikut shalat berjamaah kecuali orang munafik yang jelas kemunafikannya."* Dan di antaranya adalah sabda beliau shallallahu alaihi wa sallam: *"Wajib atas kalian mengikuti sunnahku dan sunnah para khalifah yang lurus dan mendapat petunjuk setelahku, berpegang teguhlah dengannya dan gigitlah ia dengan geraham."*

Karena Allah subhanahu wa ta'ala memerintahkan dalam kitab-Nya untuk menegakkan shalat, dan mencela orang-orang yang shalat namun lalai darinya dan menyia-nyiakannya. Dia Ta'ala berfirman di berbagai tempat: **"Dan tegakkanlah shalat."** (Al-Baqarah: 43). Menegakkannya mencakup penyempurnaannya sesuai kemampuan, sebagaimana yang akan datang dalam hadits Anas bin Malik radhiyallahu anhu: *"Tegakkanlah ruku dan sujud, karena sesungguhnya aku melihat kalian dari belakang punggungku."* Dalam riwayat lain: *"Sempurnakanlah ruku dan sujud."* Dan akan datang penjelasan tentang penunjukan makna hal tersebut.

Dalil dari Al-Qur'an tentang hal itu adalah firman Allah subhanahu wa ta'ala: **"Dan apabila kalian bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kalian meng-qashar shalat, jika kalian takut diserang oleh orang-orang kafir."** (An-Nisa: 101). Allah

membolehkan qashar dari jumlah rakaatnya dan qashar dari sifatnya. Oleh karena itu Allah menggantungkannya pada dua syarat: safar dan khauf (takut). Safar membolehkan qashar jumlah rakaat saja, sebagaimana sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam: *"Sesungguhnya Allah menghapus dari musafir puasa dan separuh shalat."* Oleh karena itu sunnah Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam yang mutawatir dari beliau — yang disepakati oleh umat dalam periwayatannya — adalah bahwa *"beliau mengerjakan shalat yang empat rakaat dalam perjalanan menjadi dua rakaat"* dan beliau tidak pernah sama sekali mengerjakannya empat rakaat dalam perjalanan. Begitu pula Abu Bakr dan Umar radhiyallahu anhuma, baik dalam haji, umrah, maupun jihad.

Adapun khauf membolehkan qashar sifat shalat, sebagaimana firman Allah Ta'ala dalam kelanjutan firman-Nya: **"Dan apabila kamu berada di tengah-tengah mereka lalu kamu hendak mendirikan shalat bersama mereka, maka hendaklah segolongan dari mereka berdiri bersama kamu dan menyandang senjata. Apabila mereka sujud maka hendaklah mereka pindah dari belakang kamu. Dan hendaklah datang golongan yang ketiga yang belum shalat, lalu shalatlah mereka bersamamu, dan hendaklah mereka bersiap siaga dan menyandang senjata."** (An-Nisa: 102). Disebutkan shalat khauf, yaitu shalat Dzahirriqa', ketika musuh berada di arah kiblat. Dalam shalat itu: "Mereka shalat di belakang beliau, dan ketika beliau berdiri untuk rakaat kedua, mereka berpisah darinya dan menyempurnakan sendiri rakaat kedua, kemudian mereka pergi ke barisan teman-teman mereka." Sebagaimana firman-Nya: **"Apabila mereka sujud maka hendaklah mereka pindah dari belakang kamu,"** maka sujud dijadikan khusus untuk mereka, sehingga diketahui bahwa mereka melakukannya

secara mandiri. Kemudian Dia berfirman: **"Dan hendaklah datang golongan yang ketiga yang belum shalat, lalu shalatlah mereka bersamamu,"** maka diketahui bahwa mereka melakukannya bersamanya sebagai makmum.

Dalam shalat ini terdapat pemisahan makmum, perpisahan kelompok pertama dari imam, berdirinya kelompok terakhir sebelum salam imam, dan mereka menyempurnakan sendiri satu rakaat.

Kemudian Allah Ta'ala berfirman: **"Maka apabila kalian telah menyelesaikan shalat, ingatlah Allah di waktu berdiri, duduk, dan berbaring. Kemudian apabila kalian telah merasa aman, maka dirikanlah shalat itu."** (An-Nisa: 103). Allah memerintahkan mereka setelah aman untuk menegakkan shalat, dan itu mencakup penyempurnaan dan meninggalkan qashar yang dibolehkan oleh khauf dan safar. Dengan demikian diketahui bahwa perintah menegakkan shalat mencakup perintah menyempurnakannya sesuai kemampuan.

Adapun firman-Nya dalam shalat khauf: **"Maka tegakkanlah shalat bersama mereka,"** (An-Nisa: 102) maka itu adalah penegakan dan penyempurnaan dalam kondisi khauf. Sebagaimana dua rakaat dalam safar adalah penegakan dan penyempurnaan, sebagaimana telah tetap dalam hadits shahih dari Umar bin Al-Khattab radhiyallahu anhu yang berkata: *"Shalat safar dua rakaat, shalat Jumat dua rakaat, dan shalat Idul Fitri dua rakaat – sempurna bukan qashar – atas lisan nabi kalian shallallahu alaihi wa sallam."* Ini menjelaskan apa yang diriwayatkan Muslim dan Ahli Sunan dari Ya'la bin Umayyah, ia berkata: Aku berkata kepada Umar bin Al-Khattab radhiyallahu anhu: *"Orang-orang meng-qashar shalat hari ini, padahal Allah 'azza*

wa jalla hanya berfirman: 'Jika kalian takut diserang oleh orang-orang kafir' (An-Nisa: 101), sementara kondisi itu telah berlalu? Maka ia berkata: Aku pun heran seperti keherananmu, lalu aku menyebutkannya kepada Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, maka beliau bersabda: 'Itu adalah sedekah yang Allah sedekahkan kepada kalian, maka terimalah sedekah-Nya.'" Orang yang heran itu menyangka bahwa qashar secara mutlak disyaratkan tidak adanya keamanan, maka sunnah menjelaskan bahwa qashar ada dua macam, setiap macam memiliki syaratnya tersendiri.

Telah tetap sunnah bahwa shalat dalam safar disyariatkan secara sempurna — karena itulah beliau memerintahkan manusia — tidak qashar dalam pahala dan ganjarannya, meskipun qashar dalam sifat dan amalnya. Sebab orang yang shalat terkadang diperintahkan untuk memanjangkan dan terkadang diperintahkan untuk meringkas.

Juga, sesungguhnya Allah Ta'ala berfirman: **"Maka apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya shalat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman."** (An-Nisa: 103)

Kata *mawqut* (yang ditentukan waktunya) telah ditafsirkan oleh ulama salaf dengan makna *mafrudh* (yang diwajibkan), dan juga ditafsirkan dengan makna sesuatu yang memiliki waktu tertentu. Adapun *mafrudh* adalah sesuatu yang telah ditentukan dan dibatasi. Sebab kata-kata *tawqit* (penentuan waktu), *taqdir* (penetapan ukuran), *tahdid* (pembatasan), dan *fardh* (kewajiban) merupakan kata-kata yang berdekatan maknanya. Hal ini mewajibkan bahwa shalat itu bersifat terukur, terbatas, diwajibkan, dan ditentukan waktunya — baik dalam hal waktunya maupun

perbuatan-perbuatannya. Sebagaimana waktunya telah dibatasi, maka perbuatan-perbuatannya lebih patut lagi untuk dibatasi dan ditentukan waktunya.

Hal ini mencakup penetapan jumlah rakaat shalat, yakni dijadikan lima waktu; sebagiannya empat rakaat ketika mukim dan dua rakaat ketika safar, sebagiannya tiga rakaat, dan sebagiannya dua rakaat baik ketika mukim maupun safar. Demikian pula mencakup penetapan tata cara pelaksanaannya. Oleh karena itu, ketika ada uzur, diperbolehkan menjamak shalat yang mengandung semacam pendahuluan atau pengunduran dalam hal waktu. Sebagaimana juga diperbolehkan mengqashar dari segi jumlah rakaat maupun sifatnya, sesuai dengan apa yang telah ditetapkan oleh syariat. Hal itu pun tetap terukur ketika ada uzur sebagaimana terukur ketika tidak ada uzur.

Oleh karena itu, orang yang menjamak dua shalat tidak boleh mengakhirkan shalat siang hingga malam, atau mengakhirkan shalat malam hingga siang. Shalat siang adalah Zhuhur dan Ashar, sedangkan shalat malam adalah Maghrib dan Isya. Demikian pula halnya bagi orang-orang yang memiliki uzur yang mengurangi jumlah rakaat dan sifat shalatnya — semuanya itu tetap terukur dan terbatas.

Sudah tentu bahwa setiap perbuatan haruslah memiliki batas awal dan batas akhir. Berdiri (*qiyam*) dibatasi dengan tegak lurus, sehingga apabila seseorang keluar dari batas tegak lurus menuju batas membungkuk seperti orang yang ruku' secara sengaja, maka ia belum memenuhi batas qiyam.

Sudah diketahui pula bahwa zikir dalam keadaan berdiri — yaitu membaca Al-Qur'an — lebih utama daripada zikir dalam

keadaan ruku' dan sujud. Akan tetapi, perbuatan ruku' dan sujud itu sendiri lebih utama daripada perbuatan berdiri. Oleh karena itu, ruku' dan sujud merupakan ibadah tersendiri, dan dalam syariat kita tidak sah dilakukan kecuali kepada Allah dalam bentuk apa pun. Demikian pula dalil-dalil lainnya yang telah disebutkan di tempat lain.

Jika demikian halnya, maka sudah diketahui bahwa perbuatan-perbuatan shalat itu terukur dan terbatas sesuai dengan kemampuan melaksanakannya. Orang yang sujud wajib menyentuh tanah, dan itulah puncak kesempurnaan yang tidak boleh dikurangi kecuali karena uzur. Sujud dimulai sejak ia mulai membungkukkan badan, baik sujud dari posisi berdiri maupun duduk. Maka seharusnya permulaan sujud itu terukur sedemikian rupa, yakni bersujud dari posisi berdiri atau duduk — bukan bersujud dari posisi membungkuk setengah — karena hal itu menghalangi sujud menjadi terukur dan terbatas sesuai kemampuan. Apabila hal ini diwajibkan, maka wajib pula tidak dalam ruku' dan di antara dua sujud.

Juga: dalam hal itu terdapat penyempurnaan ruku' dan sujud.

Juga: apabila perbuatan-perbuatan shalat itu bersifat terukur, maka wajib ada ukurannya, dan itulah *tuma'ninah* (ketenangan). Sebab orang yang mematuk-matuk seperti burung gagak tidak memberikan ukuran apa pun pada perbuatannya. Sesungguhnya ukuran dan kadar sesuatu itu mengandung tambahan di atas keberadaan pokoknya. Oleh karena itu dikatakan tentang sesuatu yang terjadi sekejap: "tidak ada ukurannya"; karena ukuran tidak terdapat pada gerakan yang sangat minimal, melainkan pada gerakan yang memiliki rentang waktu.

Juga: sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla memerintahkan kita untuk mendirikan shalat (*iqamah*). *Iqamah* berarti menjadikannya tegak, dan sesuatu yang tegak adalah yang lurus dan seimbang. Maka perbuatan-perbuatan shalat haruslah mantap dan seimbang, yang hanya terwujud dengan kokohnya setiap bagian shalat dan kemantapannya. Hal ini mengandung makna tuma'ninah. Sebab orang yang mematuk-matuk seperti burung gagak tidak menegakkan sujud; sujudnya tidak sempurna apabila tidak mantap dan tidak tenang. Demikian pula halnya dengan ruku'.

Yang menjelaskan hal tersebut adalah hadits yang terdapat dalam Shahihain dari Qatadah, dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhuma, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Luruskanlah shaf-shaf kalian, karena meluruskan shaf termasuk kesempurnaan shalat."* Keduanya juga mengeluarkan hadits dari 'Abdul 'Aziz bin Shuhaib dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Sempurnakanlah shaf-shaf, karena sesungguhnya aku melihat kalian dari belakang punggungku."* Dalam suatu lafazh: *"Tegakkanlah shaf-shaf."* Al-Bukhari juga meriwayatkan dari hadits Humaid, dari Anas, ia berkata: *"Shalat telah diiqamatkan, lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam menghadap kepada kami dan bersabda: 'Luruskanlah shaf-shaf kalian dan rapatkan; karena sesungguhnya aku melihat kalian dari balik punggungku.' Dan salah seorang dari kami menempelkan bahunya dengan bahu kawannya dan tubuhnya dengan tubuh kawannya."*

Apabila meluruskan dan merapikan shaf merupakan bagian dari kesempurnaan dan tegaknya shalat — sehingga seandainya mereka keluar dari kelurusan dan keseimbangan secara total hingga kepala seseorang berada di setengah bawah orang lain,

maka mereka tidak dikatakan berbarisan dan akan diperintahkan untuk mengulangi — maka mereka lebih layak untuk diperintahkan daripada orang yang shalat di belakang shaf seorang diri, yang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam perintahkan untuk mengulangi shalatnya. Lantas bagaimana dengan meluruskan dan menyempurnakan perbuatan-perbuatan shalat itu sendiri, di mana seseorang tidak menegakkan tulang punggungnya dalam ruku' dan sujud?

Hal itu juga ditunjukkan oleh — dan ini merupakan dalil tersendiri dalam masalah ini — apa yang diriwayatkan dalam Shahihain dari Syu'bah, dari Qatadah, dari Anas radhiyallahu 'anhu, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Tegakkanlah ruku' dan sujud. Demi Allah, sesungguhnya aku benar-benar melihat kalian dari belakangku — dalam satu riwayat: dari balik punggungku — ketika kalian ruku' dan sujud."* Dalam riwayat Al-Bukhari dari Hammam, dari Qatadah, dari Anas radhiyallahu 'anhu, bahwa ia mendengar Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Sempurnakanlah ruku' dan sujud. Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, sesungguhnya aku benar-benar melihat kalian dari balik punggungku ketika kalian ruku' dan ketika kalian sujud."* Muslim juga meriwayatkannya dari hadits Hisyam Ad-Dasta'i dan Ibnu Abi 'Arubah dari Qatadah dari Anas radhiyallahu 'anhu, bahwa Nabi Allah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Sempurnakanlah ruku' dan sujud."* — dan lafazh Ibnu Abi 'Arubah: *"Tegakkanlah ruku' dan sujud, karena sesungguhnya aku melihat kalian."* Dan beliau menyebutkannya.

Ini menjelaskan bahwa menegakkan ruku' dan sujud mengharuskan penyempurnaannya, sebagaimana dalam lafazh yang lain. Juga, perintah beliau kepada mereka untuk menegakkan

ruku' dan sujud mengandung makna ketenangan di dalamnya; karena sudah diketahui bahwa mereka melakukan pembungkukan secara umum. Bahkan, perintah untuk menegakkan juga menuntut keseimbangan di dalamnya dan penyempurnaan kedua ujungnya. Dalam hal ini terdapat bantahan terhadap orang yang mengklaim bahwa mengangkat kepala dari ruku' dan sujud tidak wajib — karena perintah ini ditujukan kepada makmum di belakang beliau, dan sudah diketahui bahwa mereka tidak mungkin pergi sebelum beliau.

Juga, firman Allah Ta'ala: **"Peliharalah semua shalat dan shalat wustha, dan berdirilah karena Allah dengan khusyu'."** (Al-Baqarah: 238) Ini adalah perintah untuk melakukan qunut (ketaatan yang terus-menerus) dalam berdiri karena Allah. *Qunut* adalah kelangsungan ketaatan kepada Allah 'Azza wa Jalla, baik dalam keadaan berdiri tegak maupun dalam keadaan sujud. Sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: **"Apakah (orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadah di waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedang ia takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya?"** (Az-Zumar: 9). Allah Ta'ala juga berfirman: **"Wanita-wanita yang shalihah ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka)."** (An-Nisa: 34). Dan berfirman: **"Dan barangsiapa di antara kamu sekalian (para istri) tetap taat kepada Allah dan Rasul-Nya."** (Al-Ahzab: 31). Dan berfirman: **"Dan kepunyaan-Nyalah siapa saja yang ada di langit dan di bumi. Semuanya hanya kepada-Nya taat."** (Ar-Rum: 26).

Apabila demikian halnya, maka firman Allah Ta'ala: **"Dan berdirilah karena Allah dengan khusyu'."** (Al-Baqarah: 238) — kemungkinan merupakan perintah untuk mendirikan shalat secara

mutlak, sebagaimana dalam firman-Nya: **"Jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan."** (An-Nisa: 135), sehingga mencakup seluruh perbuatan shalat dan menuntut kelangsungan dalam setiap perbuatannya. Atau kemungkinan yang dimaksud adalah berdiri yang berlawanan dengan duduk, yang mencakup keadaan sebelum ruku' dan sesudahnya, serta menuntut pemanjangan — yaitu qunut yang mengandung doa, seperti qunut nazilah dan qunut Subuh menurut pendapat yang menganjurkan kelangsungannya.

Apabila hal ini telah terbukti, maka kewajiban tuma'ninah dalam seluruh perbuatan shalat terbukti dengan cara yang lebih kuat lagi.

Yang memperkuat sisi pertama adalah hadits Zaid bin Arqam yang terdapat dalam Shahihain, ia berkata: *"Dahulu salah seorang dari kami berbicara kepada orang yang berada di sebelahnya ketika shalat, lalu turunlah (ayat): 'Dan berdirilah karena Allah dengan khusus'.*" Maka kami diperintahkan untuk diam dan dilarang dari berbicara." Di sini ia mengabarkan bahwa mereka dahulu berbicara dalam shalat. Sudah diketahui bahwa diam dari pembicaraan dengan sesama manusia itu wajib dalam seluruh shalat. Maka perintah qunut itu mencakup seluruh shalat, dan perintah qunut tersebut menunjukkan kewajiban diam dari berbicara dengan orang lain; karena qunut adalah kelangsungan ketaatan. Orang yang sibuk berbicara dengan sesama manusia berarti meninggalkan kegiatan shalat yang merupakan ibadah dan ketaatan kepada Allah, sehingga ia tidak termasuk orang yang melanggengkan ketaatan kepada-Nya. Oleh karena itu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam ketika diberi salam dan tidak menjawabnya — padahal sebelumnya beliau menjawab —

bersabda: "*Sesungguhnya dalam shalat itu ada kesibukan.*" Beliau mengabarkan bahwa dalam shalat terdapat sesuatu yang menyibukkan orang yang shalat dari berbicara dengan orang lain. Inilah qunut di dalamnya, yaitu kelangsungan ketaatan. Oleh karena itu menurut jumhur ulama diperbolehkan mengingatkan orang yang lupa tentang sesuatu yang disyariatkan dalam shalat seperti bacaan dan tasbih; karena hal itu tidak menyibukkannya dari shalat dan tidak bertentangan dengan qunut di dalamnya.

Juga, sesungguhnya Dia Subhanahu berfirman: **"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dengan ayat-ayat Kami adalah mereka yang apabila diperingatkan dengan ayat-ayat itu mereka segera bersujud dan bertasbih serta memuji Tuhannya, dan mereka tidaklah menyombongkan diri."** (As-Sajdah: 15). Allah mengabarkan bahwa tidak disebut beriman kecuali orang yang bersujud ketika diperingatkan dengan ayat-ayat dan bertasbih memuji Tuhannya.

Sudah diketahui bahwa membaca Al-Qur'an dalam shalat adalah peringatan dengan ayat-ayat, oleh karena itu wajib bersujud bersamanya. Allah mewajibkan mereka untuk bersujud dan mewajibkan mereka bertasbih memuji Tuhannya. Hal ini menuntut kewajiban tasbih dalam sujud, dan ini menuntut kewajiban tuma'ninah. Oleh karena itu sekelompok ulama dari kalangan sahabat-sahabat Imam Ahmad dan lainnya berpendapat: ukuran tuma'ninah yang wajib adalah sebesar tasbih yang wajib menurut mereka.

Kedua: bahwa *khurur* (jatuh bersujud) adalah jatuh dan menyentuh, dan ini hanya dikatakan pada sesuatu yang tetap dan tenang, bukan pada sesuatu yang tidak ada ketenangan di atas tanah. Oleh karena itu Allah berfirman: **"Maka tatkala telah roboh**

(unta-unta itu)." (Al-Hajj: 36). *Wajib* pada asalnya bermakna tetap dan menetap.

Juga, dari 'Uqbah bin 'Amir radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Ketika turun ayat 'Maka bertasbihlah dengan nama Tuhanmu Yang Mahabesar' (Al-Waqi'ah: 74), Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Jadikanlah ia dalam ruku' kalian. Dan ketika turun ayat 'Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi' (Al-A'la: 1), beliau bersabda: 'Jadikanlah ia dalam sujud kalian.'"* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Majah.

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan untuk menjadikan dua tasbih ini dalam ruku' dan sujud, dan perintah beliau menunjukkan kewajiban. Hal ini menuntut adanya ruku' dan sujud yang mengikuti tasbih tersebut, dan itulah tuma'ninah. Kemudian di antara para fuqaha ada yang berpendapat bahwa tasbih itu tidak wajib. Pendapat ini bertentangan dengan zahir Al-Qur'an dan As-Sunnah; karena zahir keduanya menunjukkan kewajiban perbuatan dan ucapan sekaligus. Apabila ada dalil yang menunjukkan tidak wajibnya ucapan, hal itu tidak menghalangi kewajiban perbuatan.

Adapun orang yang berpendapat wajibnya tasbih, ia berdalil dengan firman Allah Ta'ala: **"Dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya."** (Qaf: 39). Ini adalah perintah untuk seluruh shalat, sebagaimana yang telah ditetapkan dalam Shahihain dari Jarir bin 'Abdullah Al-Bajali radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Kami sedang duduk bersama Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam ketika beliau memandang ke bulan purnama, lalu bersabda: 'Sesungguhnya kalian akan melihat Tuhan kalian sebagaimana kalian melihat bulan ini tanpa ada kesulitan dalam melihatnya. Maka jika kalian mampu untuk tidak terkalahkan*

dari shalat sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya, lakukanlah.' Kemudian beliau membaca: 'Dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya.'" (Qaf: 39).

Apabila Allah 'Azza wa Jalla telah menamai shalat dengan tasbih, maka hal itu menunjukkan kewajiban tasbih. Sebagaimana ketika Dia menamai shalat dengan qiyam dalam firman-Nya: **"Dirikanlah shalat malam kecuali sedikit."** (Al-Muzzammil: 2), hal itu menunjukkan kewajiban qiyam. Demikian pula ketika Dia menamainya qira'ah dalam firman-Nya: **"Dan (dirikanlah pula shalat) Subuh, sesungguhnya shalat Subuh itu disaksikan (oleh malaikat)."** (Al-Isra: 78), hal itu menunjukkan kewajiban membaca Al-Qur'an di dalamnya. Dan ketika Dia menamainya ruku' dan sujud di beberapa tempat, hal itu menunjukkan kewajiban ruku' dan sujud di dalamnya.

Hal itu karena penamaan shalat dengan perbuatan-perbuatan tersebut merupakan dalil bahwa perbuatan-perbuatan itu melekat padanya. Apabila shalat ada, maka perbuatan-perbuatan itu pun ada. Maka perbuatan-perbuatan itu termasuk bagian-bagian yang melekat padanya, sebagaimana manusia dinamai dengan bagian-bagian yang melekat padanya seperti disebut "leher," "kepala," "wajah," dan sejenisnya, sebagaimana dalam firman Allah Ta'ala: **"Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak."** (Al-Mujadilah: 3). Seandainya shalat boleh ada tanpa tasbih, maka perintah bertasbih tidak layak untuk menjadi perintah shalat, karena lafazh ketika itu tidak menunjukkan maknanya maupun sesuatu yang lazim dari maknanya.

Juga, sesungguhnya Dia Subhanahu wa Ta'ala mencela manusia secara umum dan mengecualikan kecuali orang-orang

yang shalat yang senantiasa melaksanakan shalatnya. Sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir. Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila ia mendapat kebaikan ia sangat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya."** (Al-Ma'arij: 19-23).

Para ulama salaf dari kalangan sahabat dan generasi setelah mereka telah menafsirkan "yang tetap mengerjakan shalatnya" dengan orang yang memelihara waktu-waktunya, dan dengan orang yang terus-menerus melaksanakan perbuatan-perbuatannya dengan penuh perhatian. Ayat tersebut mencakup keduanya, karena Allah berfirman: **"Yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya."** (Al-Ma'arij: 23). Orang yang terus-menerus melakukan sesuatu adalah yang selalu mengerjakannya tanpa pernah meninggalkannya. Apabila kesinambungan ini berlaku pada sesuatu yang dikerjakan pada waktu-waktu yang terpisah — yaitu mengerjakannya setiap hari tanpa pernah meninggalkannya suatu waktu — dan hal itu disebut sebagai kesinambungan di atasnya, maka kesinambungan pada satu perbuatan yang bersambung lebih layak lagi disebut kesinambungan dan lebih layak dicakup oleh ayat tersebut. Hal ini menunjukkan kewajiban melanggengkan perbuatan-perbuatan shalat; karena Allah 'Azza wa Jalla mencela manusia secara umum dan mengecualikan orang yang melanggengkan sifat ini. Maka orang yang meninggalkan kesinambungan perbuatan-perbuatan shalat itu tercela menurut syariat, dan syariat tidak mencela kecuali atas peninggalan suatu kewajiban atau pelaksanaan suatu keharaman.

Juga, sesungguhnya Dia Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yang mereka itu**

tetap mengerjakan shalatnya." (Al-Ma'arij: 22-23). Ini menunjukkan bahwa orang yang shalat bisa jadi terus-menerus dalam shalatnya dan bisa jadi tidak terus-menerus, dan bahwa orang yang shalat namun tidak terus-menerus itu tercela. Hal ini mewajibkan celaan bagi orang yang tidak melanggengkan perbuatan-perbuatannya yang bersambung maupun yang terpisah. Apabila kesinambungan perbuatan-perbuatannya wajib, maka itulah hakikat tuma'ninah itu sendiri; karena hal ini menunjukkan kewajiban melanggengkan ruku', sujud, dan selainnya. Seandainya yang mencukupi adalah gerakan yang paling minimal – yaitu patukan seperti burung gagak – maka hal itu bukanlah kesinambungan, dan kesinambungan dalam ruku' dan sujud tidak wajib, padahal keduanya adalah pokok perbuatan shalat.

Maka diketahuilah bahwa sebagaimana shalat itu wajib, demikian pula kesinambungan di dalamnya wajib, yang mengandung tuma'ninah dan ketenangan dalam setiap perbuatannya.

Juga, Allah Ta'ala berfirman: "**Jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu. Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu'.**" (Al-Baqarah: 45).

Ini menuntut celaan bagi orang-orang yang tidak khusyu', sebagaimana firman-Nya: "**Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah.**" (Al-Baqarah: 143). Dan firman-Nya: "**Sangat berat bagi**

orang-orang musyrik (ajaran tauhid) yang kamu seru mereka kepadanya." (Asy-Syura: 13).

Kitab Allah 'Azza wa Jalla telah menunjukkan bahwa orang yang merasa berat melakukan apa yang dicintai Allah itu tercela dalam agama dan ditolak. Celaan atau kemurkaan tidak terjadi kecuali atas peninggalan kewajiban atau pelaksanaan keharaman. Apabila orang-orang yang tidak khusyu' itu tercela, hal ini menunjukkan kewajiban khusyu'.

Sudah diketahui bahwa khusyu' yang disebutkan dalam firman-Nya: **"Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu'."** (Al-Baqarah: 45) — haruslah mengandung makna khusyu' dalam shalat. Sebab seandainya yang dimaksud adalah khusyu' di luar shalat, maka rusaklah maknanya; karena jika dikatakan bahwa shalat itu berat kecuali bagi orang yang khusyu' di luar shalat namun tidak khusyu' di dalamnya, maka maknanya adalah shalat itu tidak berat bagi orang yang tidak khusyu' di dalamnya dan berat bagi yang khusyu' di dalamnya — dan ini bertentangan dengan maksud ayat. Maka terbukti bahwa khusyu' itu wajib dalam shalat.

Yang menunjukkan pula kewajiban khusyu' di dalamnya adalah firman Allah Ta'ala: **"Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyu' dalam shalatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang sia-sia, dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan orang-orang yang memelihara amanat-**

amanat (yang dipikulnya) dan janjinya, dan orang-orang yang memelihara shalatnya. Mereka itulah yang akan mewarisi, (yakni) yang akan mewarisi surga Firdaus. Mereka kekal di dalamnya." (Al-Mu'minun: 1-11).

Allah subhanahu wa ta'ala memberitahukan bahwa merekalah orang-orang yang mewarisi surga Firdaus, dan hal itu mengharuskan bahwa tidak ada selain mereka yang mewarisinya. Ini menunjukkan wajibnya sifat-sifat tersebut, sebab seandainya di antara sifat-sifat itu ada yang hukumnya sunah, maka surga Firdaus bisa diwarisi tanpa sifat tersebut, karena surga diraih dengan mengerjakan yang wajib, bukan yang sunah. Oleh karena itu, sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat itu tidak lain hanyalah yang bersifat wajib. Dan jika khusyuk dalam salat itu wajib, maka khusyuk itu mencakup ketenangan sekaligus kerendahan hati.

Di antaranya adalah hadis Umar radhiyallahu 'anhu, ketika beliau melihat seseorang yang bermain-main dalam shalatnya, lalu beliau berkata: *"Seandainya hati orang ini khusyuk, niscaya anggota tubuhnya pun akan khusyuk,"* yakni akan tenang dan tunduk. Allah ta'ala berfirman: **"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah bahwa kamu melihat bumi itu kering dan tandus, maka apabila Kami turunkan air di atasnya, niscaya ia bergerak dan subur."** (Fussilat: 39). Allah memberitahukan bahwa setelah keadaan khusyuk (diam dan kering), bumi itu bergerak, dan bergerak adalah suatu gerakan, serta bertumbuh, sedangkan tumbuh berarti terangkat.

Maka diketahuilah bahwa khusyuk mengandung makna ketenangan dan kerendahan. Oleh karena itu, *Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam* biasa mengucapkan saat rukuk: *"Ya Allah, kepada-Mu aku rukuk, kepada-Mu aku beriman, kepada-Mu aku berserah diri,*

telah khusyuk kepada-Mu pendengaranku, penglihatanku, otakku, akalku, dan urat syarafku." Diriwayatkan oleh Muslim dalam Sahih-nya. Beliau menggambarkan dirinya dalam keadaan khusyuk saat rukuk, karena orang yang rukuk adalah orang yang tenang dan rendah hati. Dengan pemahaman itulah ayat ini ditafsirkan.

Dalam tafsir terkenal yang disebut tafsir al-Walibi, dari Ali bin Abi Thalhah, dari Ibnu Abbas radhiyallahu 'anhuma, yang juga diriwayatkan oleh para penulis tafsir seperti Abu Bakr bin al-Mundzir, Muhammad bin Jarir al-Thabari dan lainnya, melalui jalur Abu Shalih Abdullah bin Shalih dari Mu'awiyah bin Abi Shalih dari Ali bin Abi Thalhah dari Ibnu Abbas, mengenai firman Allah ta'ala: **"Yang khusyuk dalam shalatnya."** (Al-Mu'minun: 2), beliau berkata: "Mereka adalah orang-orang yang takut lagi tenang." Para ahli tafsir juga meriwayatkan dalam kitab-kitab tafsir musnad seperti tafsir Ibnu al-Mundzir dan lainnya, dari jalur Sufyan al-Tsa'uri dari Manshur dari Mujahid mengenai makna "khusyuk": *"Ketenangan di dalamnya."* Ia berkata: Demikian pula yang dikatakan al-Zuhri. Dari jalur Hisyam dari Mughirah dari Ibrahim al-Nakha'i, beliau berkata: *"Khusyuk itu ada di dalam hati."* Dan beliau berkata: *"Mereka adalah orang-orang yang tenang."* Al-Dhahhak berkata: *"Khusyuk adalah rasa takut kepada Allah."* Diriwayatkan dari al-Hasan: *"Mereka adalah orang-orang yang takut."* Ibnu al-Mundzir meriwayatkan dari jalur Abu Abdirrahman al-Maqburi, ia berkata: telah menceritakan kepada kami al-Mas'udi, telah menceritakan kepada kami Abu Sinan, bahwa ia berkata mengenai ayat **"Orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya."** (Al-Mu'minun: 2): *"Khusyuk itu ada di dalam hati, bersikap lemah lembut kepada sesama muslim, dan tidak menoleh-noleh dalam shalatmu."*

Dalam tafsir Ibnu al-Mundzir juga terdapat apa yang ada dalam tafsir Ishaq bin Rahawayh dari Rauh, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Sa'id dari Qatadah mengenai ayat **"Orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya."** (Al-Mu'minun: 2): *"Khusyuk adalah hati yang takut dan pandangan yang menunduk dalam salat."* Dan dari Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Mutsanna dalam kitabnya Majaz al-Qur'an mengenai **"Dalam shalatnya mereka khusyuk."** (Al-Mu'minun: 2): *"Yakni pandangan mereka tidak liar ke mana-mana dan mereka tidak menoleh-noleh."*

Imam Ahmad meriwayatkan dalam kitab al-Nasikh wa al-Mansukh dari jalur Ibnu Sirin, dan Ishaq bin Rahawayh meriwayatkannya dalam kitab tafsirnya, demikian pula Ibnu al-Mundzir dalam tafsirnya, diriwayatkan dari jalur al-Tsauri, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Khalid dari Ibnu Sirin yang berkata: *"Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam biasa mengangkat pandangannya ke langit, lalu beliau diperintahkan untuk khusyuk, maka beliau pun menundukkan pandangannya ke arah tempat sujudnya."* Sufyan berkata: dan telah menceritakan kepadaku selainnya dari Ibnu Sirin: *"bahwa ayat ini turun berkenaan dengan hal tersebut: 'Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya.'" (Al-Mu'minun: 1-2).* Ia berkata: *"Itulah ketenangan seseorang dalam shalatnya."* Ma'mar berkata: Al-Hasan berkata: *"Mereka adalah orang-orang yang takut."* Qatadah berkata: *"Khusyuk itu ada di dalam hati."* Dan darinya pula timbul khusyuknya pandangan, yakni pandangan yang menunduk dan tenang ketika mengarahkan pandangan ke berbagai penjuru, sebagaimana firman Allah ta'ala: **"Maka berpalinglah dari mereka. Pada hari ketika penyeru menyeru kepada sesuatu yang tidak menyenangkan, dengan pandangan yang tertunduk mereka**

keluar dari kubur seakan-akan mereka belalang yang bertebaran, mereka bergegas-gegas mendatangi penyeru itu. Orang-orang kafir berkata: 'Ini adalah hari yang berat.'" (Al-Qamar: 6-8). Dan firman Allah ta'ala: "Pada hari mereka keluar dari kubur dengan cepat seakan-akan mereka pergi dengan segera kepada berhala-berhala (sewaktu di dunia), dalam keadaan mereka menundukkan pandangan-pandangan mereka, lagi mereka diliputi kehinaan. Itulah hari yang dahulunya diancamkan kepada mereka." (Al-Ma'arij: 43-44).

Dalam qira'at lain pada ayat yang pertama terbaca "pandangan mereka tertunduk" (khasy'an absharuhum). Dalam dua ayat ini, tubuh mereka digambarkan bergerak dengan cepat, sedangkan yang disifati dengan khusyuk hanyalah pandangan mereka, berbeda dengan ayat salat, di mana seluruh diri orang yang salat disifati dengan khusyuk dalam firman Allah ta'ala: **"Orang-orang yang khusyuk dalam salatnya."** (Al-Mu'minun: 2), dan firman-Nya: **"Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk."** (Al-Baqarah: 45).

Allah ta'ala berfirman: **"Pada hari betis disingkapkan dan mereka dipanggil untuk bersujud, maka mereka tidak kuasa, dalam keadaan pandangan mereka tertunduk, lagi mereka diliputi kehinaan. Dan sesungguhnya mereka dahulu (di dunia) dipanggil untuk bersujud, dan mereka dalam keadaan sejahtera."** (Al-Qalam: 42-43).

Dan di antaranya pula: khusyuknya suara, sebagaimana firman Allah ta'ala: **"Dan merendahkan semua suara kepada Tuhan Yang Maha Pemurah."** (Thaha: 108), yakni suara-suara itu merendah dan terdiam. Allah ta'ala berfirman: **"Dan kamu akan melihat orang-orang yang zalim ketika mereka melihat azab**

berkata: 'Adakah kiranya jalan untuk kembali (ke dunia)?', dan kamu akan melihat mereka dihadapkan ke neraka dalam keadaan tunduk karena (merasa) hina, mereka melihat dengan pandangan yang lesu." (Al-Syura: 44-45). Allah ta'ala berfirman: **"Banyak muka pada hari itu tunduk terhina, bekerja keras lagi kepayahan, memasuki api yang sangat panas (neraka), diberi minum dari sumber yang sangat panas."** (Al-Ghasyiyah: 2-5). Ini terjadi pada hari Kiamat, dan inilah pendapat yang benar di antara dua pendapat yang ada tanpa keraguan, sebagaimana disebutkan untuk golongan lainnya: **"Banyak muka pada hari itu berseri-seri, merasa senang karena usahanya (sendiri), dalam surga yang tinggi."** (Al-Ghasyiyah: 8-10).

Allah ta'ala berfirman: **"Dan Kami telah menganugerahkan kepada Ibrahim, Ishak dan Yakub, dan Kami jadikan kenabian dan Al-Kitab pada keturunannya, dan Kami berikan kepadanya balasannya di dunia; dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh. Dan Kami telah menganugerahkan kepadanya Ishak dan Yakub sebagai suatu anugerah (dari Kami). Dan masing-masing Kami jadikan orang-orang yang saleh. Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami dan telah Kami wahyukan kepada mereka mengerjakan kebajikan, mendirikan salat, menunaikan zakat, dan hanya kepada Kamilah mereka selalu menyembah."** (Al-Anbiya': 72-73).

Apabila khusyuk dalam salat itu wajib dan mencakup ketenangan dan ketundukan, maka barangsiapa yang mematumatuk seperti burung gagak, berarti ia tidak khusyuk dalam sujudnya. Begitu pula orang yang tidak mengangkat kepalanya dari rukuk dan tidak diam sejenak sebelum turun untuk sujud, berarti ia

tidak tenang; karena ketenangan itu hakikatnya adalah tuma'ninah itu sendiri. Maka barangsiapa yang tidak tuma'ninah berarti tidak tenang, dan barangsiapa yang tidak tenang berarti tidak khushyuk dalam rukuknya maupun sujudnya, dan barangsiapa yang tidak khushyuk maka ia berdosa dan bermaksiat, sebagaimana telah kami jelaskan.

Yang menunjukkan wajibnya khushyuk dalam salat adalah bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengancam orang-orang yang meninggalkannya, seperti orang yang mengangkat pandangannya ke langit, karena itu adalah gerakan dan pengangkatan yang bertentangan dengan keadaan orang yang khushyuk. Dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Ada apa dengan orang-orang yang mengangkat pandangan mereka ke langit saat salat?"* Lalu beliau mempertegas sabdanya itu: *"Hendaklah mereka menghentikan hal itu, atau pandangan mereka akan disambar."* Dan dari Jabir bin Samurah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam masuk ke masjid, dan di sana ada orang-orang yang sedang salat dengan mengangkat pandangan mereka ke langit, maka beliau bersabda: *"Hendaklah orang-orang yang mengarahkan pandangan mereka ke langit menghentikannya, atau pandangan mereka tidak akan kembali kepada mereka."* Yang pertama terdapat dalam riwayat al-Bukhari dan yang kedua dalam riwayat Muslim, dan keduanya terdapat dalam Sunan Abu Dawud, al-Nasa'i, dan Ibnu Majah.

Muhammad bin Sirin berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam biasa mengangkat pandangannya dalam salat, maka tatkala turun ayat ini: 'Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khushyuk dalam salatnya' (Al-*

Mu'minin: 1-2), beliau tidak lagi mengalihkan pandangannya melampaui tempat sujudnya." Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab al-Nasikh wa al-Mansukh.

Karena mengangkat pandangan ke langit itu bertentangan dengan khusyuk, maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengharamkannya dan mengancam pelakunya.

Adapun menoleh tanpa keperluan, maka hal itu mengurangi khusyuk tetapi tidak meniadakannya. Oleh karena itu, hal itu mengurangi salat, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhari, Abu Dawud, dan al-Nasa'i dari Aisyah radhiyallahu 'anha, ia berkata: *Aku bertanya kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam tentang seseorang yang menoleh dalam salatnya, lalu beliau bersabda: "Itu adalah rampasan yang dicuri setan dari salat seorang hamba."* Abu Dawud dan al-Nasa'i meriwayatkan dari Abu al-Ahwash dari Abu Dzar radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Allah senantiasa menghadap kepada seorang hamba selama ia dalam salatnya dan tidak menoleh. Apabila ia menoleh, maka Allah pun berpaling darinya."*

Adapun menoleh karena keperluan, maka tidak mengapa, sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Sahl bin al-Hanzhaliyyah, ia berkata: *"Dikumandangkan iqamah salat, yakni salat Subuh, lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mulai salat sambil menoleh ke arah celah gunung."* Abu Dawud berkata: Beliau telah mengutus seorang penunggang kuda ke celah gunung itu pada malam harinya untuk berjaga. Ini sama halnya dengan beliau menggendong Umamah binti Abi al-'Ash bin al-Rabi' dari Zainab putri Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, membuka pintu untuk Aisyah, turun dari mimbar ketika mengimami salat sambil mengajari mereka, mundur ke belakang dalam salat gerhana,

menangkap dan mencekik setan ketika hendak memutus shalatnya, memerintahkan untuk membunuh ular dan kalajengking dalam salat, memerintahkan untuk menghadang orang yang lewat di depan orang yang salat dan memeranginya, memerintahkan wanita untuk bertepuk tangan, memberikan isyarat dalam salat, dan berbagai perbuatan lainnya yang dilakukan karena keperluan. Seandainya dilakukan tanpa keperluan, tentulah itu termasuk perbuatan sia-sia yang bertentangan dengan khusyuk dan dilarang dalam salat.

Yang menunjukkan hal itu pula adalah apa yang diriwayatkan oleh Tamim al-Tha'i dari Jabir bin Samurah radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam masuk menemui kami, dan orang-orang sedang mengangkat tangan mereka, perawi yakni Zuhair bin Mu'awiyah berkata: 'Aku kira ia berkata: dalam salat,' lalu beliau bersabda: 'Ada apa denganku, aku melihat kalian mengangkat tangan kalian seperti ekor kuda yang liar? Tenanglah dalam salat!'"* Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan al-Nasa'i. Mereka juga meriwayatkan dari Ubaidullah bin al-Qibthiyah dari Jabir bin Samurah radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Jika kami salat di belakang Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, ketika salah seorang dari kami salam ia mengisyaratkan tangannya ke kanan dan ke kirinya. Ketika beliau selesai salat, beliau bersabda: 'Ada apa dengan salah seorang dari kalian yang mengisyaratkan tangannya seperti ekor kuda yang liar? Cukuplah salah seorang dari kalian, atau: bukankah cukup bagi salah seorang dari kalian, untuk mengucapkan begini, dan beliau mengisyaratkan dengan jarinya, sebagai salam kepada saudaranya dari sisi kanan dan kirinya.'"* Dalam riwayat lain beliau bersabda: *"Bukankah cukup bagi salah seorang dari kalian, atau salah seorang dari mereka, untuk*

meletakkan tangannya di atas pahanya kemudian memberi salam kepada saudaranya dari sisi kanan dan kirinya?"

Adapun lafaz Muslim berbunyi: *"Kami salat bersama Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, dan jika kami salam kami mengucapkan dengan tangan kami: 'Assalamu'alaikum.' Lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memandang kami dan bersabda: 'Ada apa dengan kalian yang mengisyaratkan tangan kalian seperti ekor kuda yang liar? Jika salah seorang dari kalian salam, hendaklah ia menoleh kepada temannya dan tidak mengisyaratkan dengan tangannya.'"*

Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan untuk tenang dalam salat, dan ini mengharuskan ketenangan dalam seluruh bagian salat. Ketenangan itu tidak terwujud kecuali dengan tuma'ninah, sehingga barangsiapa yang tidak tuma'ninah berarti tidak tenang di dalamnya. Perintah beliau untuk tenang di dalamnya selaras dengan apa yang Allah ta'ala perintahkan berupa khusyuk di dalamnya. Orang yang paling berhak mengikuti hal ini adalah para ahli hadis.

Barangsiapa yang menyangka bahwa larangan beliau untuk mengangkat tangan itu adalah larangan mengangkat tangan hingga setinggi bahu ketika rukuk dan ketika bangkit darinya, dan membawa hadis tersebut kepada makna itu, maka ia telah keliru. Sebab hadis itu telah datang dengan penjelasan bahwa mereka ketika salam tahallul dalam salat, mereka mengisyaratkan tangan kepada orang-orang yang mereka salam dari sisi kanan dan kiri.

Yang menjelaskan hal itu adalah sabda beliau: *"Ada apa denganku, aku melihat kalian mengangkat tangan kalian seperti ekor kuda yang liar?"* Al-syums adalah jamak dari syamus, yaitu

kuda yang disebut orang awam sebagai "syamus," yakni kuda yang menggerakkan ekornya ke kanan dan ke kiri, dan itu adalah gerakan tanpa ketenangan.

Adapun mengangkat tangan ketika rukuk dan ketika bangkit darinya seperti mengangkat tangan ketika takbiratul ihram, maka hal itu disyariatkan berdasarkan kesepakatan kaum muslimin. Maka bagaimana mungkin hadis itu melarangnya?

Sabda beliau: "*Tenanglah dalam salat*" mencakup hal itu. Oleh karena itu, sebagian imam yang tidak berpendapat dengan angkat tangan ini pernah salat di samping Abdullah bin al-Mubarak, lalu Ibnu al-Mubarak mengangkat kedua tangannya. Imam tersebut berkata kepadanya: "Apakah kamu ingin terbang?" Ibnu al-Mubarak menjawab: "*Jika aku terbang pada kali pertama, maka aku juga terbang pada kali kedua. Jika tidak, maka tidak.*" Ini membantah makna yang ia sebutkan.

Selain itu, sunah-sunah mengenai angkat tangan ini telah mutawatir dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan para sahabatnya, sehingga tidak mungkin hadis itu melarangnya dan tidak mungkin hadis tersebut bertentangan dengannya. Bahkan seandainya dianggap bertentangan sekalipun, hadis-hadis tentang angkat tangan ini sangat banyak dan mutawatir, sehingga wajib didahulukan atas hadis ahad jika berhadapan dengannya. Angkat tangan ini mengandung ketenangan, sehingga sabda beliau: "*Tenanglah dalam salat*" tidak bertentangan dengan angkat tangan ini seperti halnya angkat tangan saat takbiratul ihram dan berbagai gerakan salat lainnya. Bahkan sabda beliau: "*Tenanglah*" mengharuskan ketenangan dalam setiap bagian dari bagian-bagian salat, dan hal itu mengharuskan wajibnya tenang dalam rukuk, sujud, dan dua i'tidal. Ini menjelaskan bahwa ketenangan

disyariatkan dalam seluruh gerakan salat semaksimal mungkin. Oleh karena itu, seseorang juga tenang dalam perpindahan-perpindahan yang ujungnya berupa gerakan, karena ketenangan dalam perpindahan itu diwujudkan dengan gerakan yang wajar, bukan yang tergesa-gesa. Sebagaimana Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan untuk tenang dalam berjalan menuju salat, padahal itu adalah gerakan menuju salat, maka bagaimana pula dengan gerakan di dalam salat itu sendiri? Beliau bersabda: *"Jika kalian hendak salat, janganlah kalian datang dengan berlari-lari, datanglah dengan tenang. Apa yang kalian dapati, salatlah, dan apa yang terlewat, sempurnakanlah."*

Ini juga merupakan dalil tersendiri dalam masalah ini. Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Jika salat telah didirikan, janganlah kalian mendatangnya dengan berlari, datangilah dengan berjalan dan dengan tenang. Apa yang kalian dapati, salatlah, dan apa yang terlewat, sempurnakanlah."* Diriwayatkan oleh al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan Ibnu Majah. Abu Dawud berkata: Demikian pula yang dikatakan al-Tirmidzi, Ibnu Abi Dzi'b, Ibrahim bin Sa'd, Ma'mar, dan Syu'aib bin Abi Hamzah dari al-Zuhri: *"Dan apa yang terlewat, sempurnakanlah."* Ibnu 'Uyainah berkata dari al-Zuhri: *"Qadha'lah."* Muhammad bin 'Amr dari Abu Salamah dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, dan Ja'far bin Abi Rabi'ah dari al-A'raj dari Abu Hurairah: *"Sempurnakanlah."* Dan Ibnu Mas'ud dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Sempurnakanlah."* Abu Dawud meriwayatkan dari Abu Hurairah dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Datangilah salat dengan tenang, salatlah apa yang kalian dapati dan sempurnakanlah apa yang mendahului kalian."* Abu Dawud

berkata: Demikian pula yang dikatakan Ibnu Sirin dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu: *"Hendaklah ia menyempurnakan."* Demikian pula Abu Rafi' dari Abu Hurairah. Adapun Abu Dzar radhiyallahu 'anhu diriwayatkan darinya: *"Sempurnakanlah dan qadha'lah,"* namun terdapat perbedaan riwayat darinya.

Jika Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah memerintahkan untuk tenang saat pergi menuju salat dan melarang berlari-lari yang merupakan tergesa-gesa dalam hal itu, karena hal itu merupakan sebab yang mengantarkan kepada salat, maka salat itu sendiri lebih berhak untuk diperintahkan di dalamnya ketenangan dan dilarang di dalamnya ketergesa-gesaan.

Maka diketahuilah bahwa orang yang rukuk dan sujud diperintahkan untuk tenang dan dilarang dari tergesa-gesa secara lebih utama dan lebih layak. Terlebih lagi karena beliau memerintahkan untuk tenang setelah mendengar iqamah yang mewajibkannya untuk segera berangkat, dan melarangnya untuk menyibukkan diri dengan salat sunah hingga menyebabkan sebagian salat terlewat. Beliau memerintahkannya untuk tenang dan mendirikan bagian yang terlewat sendirian setelah imam salam, dan menjadikan itu lebih diutamakan daripada tergesa-gesa menuju salat. Ini menunjukkan betapa kerasnya larangan dari tergesa-gesa menuju salat, maka bagaimana pula dengan tergesa-gesa di dalam salat itu sendiri?

Yang menjelaskan hal itu adalah apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dari Abu Tsamaah al-Hanath dari Ka'b bin 'Ujrah, ia berkata: Sesungguhnya Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Jika salah seorang dari kalian berwudhu dan menyempurnakan wudhunya kemudian keluar menuju masjid, maka janganlah ia menjalin jari-jarinya, karena ia sedang dalam keadaan"*

salat." Beliau shallallahu 'alaihi wa sallam telah melarangnya, saat berjalan menuju salat, dari apa yang beliau larang dalam salat berupa perkataan dan perbuatan yang dilakukannya seorang diri. Maka bagaimana pula keadaan orang yang salat itu sendiri dalam perjalanan tersebut dan selainnya? Jika ia dilarang dari tergesa-gesa dan kecepatan dalam berjalan, diperintahkan untuk tenang meskipun sebagian salat terlewat bersamanya bersama imam sehingga ia harus menyempurnakannya secara mandiri, maka lebih patut lagi ia diperintahkan untuk tenang di dalam salat itu sendiri.

Hal ini ditunjukkan oleh kenyataan bahwa Allah Azza wa Jalla memerintahkan dalam Kitab-Nya untuk bersikap tenang dan sederhana dalam bergerak dan berjalan secara mutlak. Allah berfirman: **"Dan sederhanakanlah dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu."** (Luqman: 19). Allah Ta'ala juga berfirman: **"Dan hamba-hamba Tuhan Yang Maha Pengasih adalah orang-orang yang berjalan di bumi dengan rendah hati, dan apabila orang-orang bodoh menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata yang baik."** (Al-Furqan: 63). Al-Hasan dan ulama lainnya mengatakan: dengan ketenangan dan wibawa. Allah pun memberitahukan bahwa hamba-hamba Ar-Rahman adalah mereka yang demikian itu. Jika seseorang diperintahkan untuk bersikap tenang dan berwibawa dalam perbuatan-perbuatan biasa yang termasuk jenis gerakan, maka bagaimana pula dengan perbuatan-perbuatan ibadah? Kemudian, bagaimana pula dengan bagian dari ibadah yang berupa ketenangan seperti rukuk dan sujud?

Sesungguhnya dalil-dalil ini menuntut adanya ketenangan dalam perpindahan gerakan seperti mengangkat, menurunkan, bangkit, dan turun. Adapun perbuatan-perbuatan itu sendiri yang

menjadi tujuan perpindahan tersebut, seperti rukuk itu sendiri, sujud itu sendiri, berdiri dan duduk itu sendiri, semuanya pada hakikatnya adalah ketenangan (diam). Maka barangsiapa yang tidak diam di dalamnya, berarti ia tidak melakukannya. Ia hanya seperti orang yang bermaksud duduk tetapi tidak jadi duduk, seperti orang yang mengulurkan tangannya ke makanan tetapi tidak memakannya, atau meletakkannya di mulutnya tetapi tidak menelannya.

Selain itu, Allah Ta'ala mewajibkan rukuk dan sujud dalam Al-Qur'an dan Sunnah, dan keduanya wajib berdasarkan ijmak, berdasarkan firman-Nya: **"Wahai orang-orang yang beriman, rukuklah dan sujudlah."** (Al-Hajj: 77). Juga firman-Nya: **"Pada hari ketika betis disingkapkan dan mereka dipanggil untuk bersujud, tetapi mereka tidak mampu. Pandangan mereka tertunduk ke bawah, dan mereka diliputi kehinaan. Sungguh, mereka dahulu telah dipanggil untuk bersujud ketika mereka dalam keadaan sehat."** (Al-Qalam: 42-43). Dan firman-Nya: **"Maka mengapa mereka tidak mau beriman? Dan apabila Al-Qur'an dibacakan kepada mereka, mereka tidak mau bersujud."** (Al-Insyiqaq: 20-21). Dan firman-Nya: **"Sesungguhnya yang beriman kepada ayat-ayat Kami hanyalah orang-orang yang apabila diperingatkan dengannya, mereka menyungkur sujud dan bertasbih memuji Tuhannya, sedang mereka tidak menyombongkan diri."** (As-Sajdah: 15). Dan firman-Nya: **"Dan sujudlah serta dekatkanlah dirimu kepada Allah."** (Al-'Alaq: 19). Dan firman-Nya: **"Tidakkah kamu tahu bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, matahari, bulan, bintang-bintang, gunung-gunung, pohon-pohon, binatang-binatang melata, dan banyak di antara manusia? Namun banyak pula yang berhak**

mendapat azab." (Al-Hajj: 18). Ini menunjukkan bahwa manusia yang tidak bersujud kepada Allah berhak mendapat azab. Dan firman-Nya: **"Dan pada sebagian malam, sujudlah kepada-Nya dan bertasbihlah kepada-Nya pada malam yang panjang."** (Al-Insan: 26). Dan firman-Nya: **"Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan jadilah engkau di antara orang-orang yang bersujud."** (Al-Hijr: 98). Dan firman-Nya: **"Dan apabila dikatakan kepada mereka: 'Rukuklah!' mereka tidak mau rukuk."** (Al-Mursalat: 48). Dan firman-Nya: **"Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan salat dan menunaikan zakat, seraya mereka rukuk."** (Al-Ma'idah: 55).

Karena Allah Azza wa Jalla telah mewajibkan rukuk dan sujud kepada Allah dalam Kitab-Nya sebagaimana Ia mewajibkan salat itu sendiri, maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam adalah orang yang menjelaskan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka. Sunnahnya menafsirkan, menjelaskan, menunjukkan, dan mengungkapkan makna Al-Qur'an. Perbuatannya, jika dilakukan sebagai pelaksanaan suatu perintah atau penafsiran atas sesuatu yang global, maka hukumnya adalah hukum dari apa yang dilaksanakan dan ditafsirkannya.

Hal ini sebagaimana ketika beliau shallallahu 'alaihi wa sallam melakukan satu kali rukuk dan dua kali sujud dalam setiap rakaat, maka keduanya adalah wajib. Ini merupakan pelaksanaannya terhadap perintah Allah untuk rukuk dan sujud, serta penafsiran atas apa yang disebutkan secara global dalam Al-Qur'an. Demikian pula, dalam hal tata cara sujud, maka kita merujuk kepada sunnahnya. Beliau mengerjakan salat wajib dan sunah, dan para sahabat pun salat di masa beliau. Beliau tidak

pernah sekalipun salat kecuali dengan i'tidal setelah rukuk dan sujud, serta dengan tuma'ninah dalam seluruh gerakan salat. Hal itu diriwayatkan oleh semua orang yang meriwayatkan salat wajib dan sunah beliau. Para sahabat pun salat di masa beliau dengan cara yang sama. Ini menunjukkan wajibnya ketenangan dan tuma'ninah dalam gerakan-gerakan salat tersebut, sebagaimana menunjukkan wajibnya bilangan gerakan tersebut, yaitu dua sujud dalam setiap satu kali rukuk.

Selain itu, konsistensi beliau dalam melakukan hal itu di setiap salat setiap hari dengan banyaknya salat yang beliau kerjakan merupakan salah satu dalil terkuat atas kewajiban hal tersebut. Karena seandainya itu tidak wajib, tentu beliau pernah meninggalkannya meskipun sekali, untuk menjelaskan bolehnya meninggalkannya, baik dengan perbuatan maupun ucapan. Maka karena beliau tidak pernah menjelaskan — baik dengan ucapan maupun perbuatannya — kebolehan meninggalkan hal itu, padahal beliau senantiasa melakukannya, hal itu menjadi dalil atas wajibnya.

Juga telah sahih dari beliau shallallahu 'alaihi wa sallam dalam Shahih Al-Bukhari, *bahwa beliau bersabda kepada Malik bin Al-Huwairits dan sahabatnya: "Apabila waktu salat tiba, hendaklah salah seorang di antara kalian berazan dan iqamat, dan hendaklah yang paling tua di antara kalian menjadi imam. Dan salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat."* Beliau memerintahkan mereka untuk salat sebagaimana mereka melihat beliau salat.

Hal itu menunjukkan bahwa imam wajib salat bersama makmum sebagaimana Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dulu salat bersama mereka, dan tidak ada yang menentang atau mengkhususkan kewajiban itu. Sesungguhnya imam memiliki

kewajiban yang tidak dimiliki oleh makmum dan orang yang salat sendiri.

Telah sahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam Ash-Shahihain, dari Sahl bin Sa'd, bahwa ia berkata: *"Aku melihat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berdiri di atas mimbar, lalu bertakbir, dan orang-orang pun bertakbir di belakangnya sementara beliau masih di atas mimbar. Kemudian beliau mundur turun ke belakang hingga bersujud di kaki mimbar, lalu kembali naik hingga selesai dari akhir salatya. Setelah itu beliau menghadap orang-orang dan berkata: 'Wahai manusia, sesungguhnya aku melakukan ini agar kalian mengikutiku dan agar kalian mengetahui cara salatku.'"*

Dalam Sunan Abu Dawud dan An-Nasa'i, dari Salim Al-Barrad, ia berkata: *"Kami mendatangi 'Uqbah bin 'Amr Al-Anshari Abu Mas'ud, lalu kami berkata kepadanya: 'Ceritakanlah kepada kami tentang cara salat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam.' Maka ia pun berdiri di hadapan kami di masjid lalu bertakbir. Ketika rukuk, ia meletakkan kedua tangannya di atas kedua lututnya dan menjadikan jari-jarinya berada di bawah lutut itu, serta merenggangkan kedua sikunya hingga semua anggota badannya dalam keadaan stabil. Kemudian ia mengucapkan: 'Sami'allahu liman hamidah (Semoga Allah mendengar orang yang memuji-Nya),' lalu berdiri hingga semua anggota badannya stabil. Kemudian bertakbir dan sujud serta meletakkan kedua telapak tangannya di atas tanah, lalu merenggangkan kedua sikunya hingga semua anggota badannya stabil. Kemudian mengangkat kepalanya dan duduk hingga semua anggota badannya stabil. Ia melakukan hal yang sama lagi, kemudian salat empat rakaat seperti rakaat ini."*

Setelah menyelesaikan salatunya, ia berkata: 'Demikianlah kami melihat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam salat.'"

Ini merupakan ijmak para sahabat radhiyallahu 'anhum, karena mereka tidak pernah salat kecuali dengan tuma'ninah. Dan jika salah seorang dari mereka melihat seseorang yang tidak tuma'ninah, ia mengingkarinya dan melarangnya, sementara tidak seorang pun dari mereka yang mengingkari orang yang mengingkari hal itu. Ini adalah ijmak mereka atas wajibnya ketenangan dan tuma'ninah dalam salat, baik secara ucapan maupun perbuatan. Seandainya hal itu tidak wajib, tentu mereka akan meninggalkannya sesekali, sebagaimana mereka meninggalkan hal-hal yang tidak wajib.

Juga, rukuk dan sujud dalam bahasa Arab tidak disebut demikian kecuali jika seseorang diam ketika membungkuk dan ketika meletakkan wajahnya di atas tanah. Adapun sekadar menurunkan dan mengangkat tanpa diam, maka itu tidak disebut rukuk dan tidak pula disebut sujud. Barangsiapa yang menyebutnya rukuk dan sujud berarti ia telah keliru dalam berbahasa. Ia dituntut untuk mendatangkan dalil dari bahasa bahwa perbuatan itu disebut rukuk dan sujud, sehingga pelakunya dianggap melaksanakan perintah, dan sehingga dapat dikatakan bahwa perintah yang dituntut itu terpenuhi dengan melakukan apa yang dicakup oleh nama tersebut. Hal ini tidak sah sampai diketahui bahwa perbuatan itu saja sudah disebut rukuk dan sujud dalam bahasa Arab, dan ini adalah sesuatu yang tidak mungkin dan tidak ada dalilnya. Maka orang yang mengatakan demikian berbicara tanpa ilmu tentang Kitabullah dan bahasa Arab.

Apabila timbul keraguan apakah seseorang ini dikatakan bersujud atau tidak, maka ia tidak dianggap telah melaksanakan

kewajiban berdasarkan kesepakatan, karena kewajibannya sudah diketahui sedangkan pelaksanaan kewajiban itu tidak diketahui. Ini seperti orang yang yakin wajibnya salat atau zakat atas dirinya tetapi ragu apakah ia sudah mengerjakannya. Ini adalah suatu prinsip yang perlu diketahui, karena ia memutus akar argumen lawan yang mengatakan bahwa perbuatan itu disebut bersujud dan rukuk dalam bahasa Arab. Ia berkata tanpa ilmu dan tanpa hujah. Apabila diminta dalilnya, ia pun bungkam. Maka hujah ada pada pihak yang berkata: "Kami tidak mengetahui bebasnya tanggungan seseorang kecuali dengan sujud dan rukuk yang sudah dikenal."

Kemudian dikatakan: seandainya penggunaan kata rukuk dan sujud dalam bahasa Arab hanya sekadar menempelkan wajah ke tanah tanpa tuma'ninah, maka orang yang menggesekkan pipinya ke tanah sudah dianggap bersujud, dan orang yang menempelkan hidungnya ke debu — yaitu orang yang menekankan hidungnya ke tanah — sudah dianggap bersujud. Terlebih lagi menurut pendapat lawan yang mengatakan bahwa sujud sudah tercapai dengan meletakkan hidung saja tanpa dahi dan tanpa tuma'ninah, sehingga mematok tanah dengan hidung sudah dianggap sujud. Padahal sudah diketahui bahwa ini bukan termasuk bahasa Arab, sebagaimana dalam bahasa mereka mematok seperti burung gagak dan semisalnya tidak disebut sujud. Seandainya demikian, maka orang yang meletakkan wajahnya ke tanah untuk menghisap sesuatu di tanah, atau menggigitnya, atau memindahkannya dan sejenisnya, akan disebut bersujud.

Selain itu, Allah mewajibkan untuk menjaga dan istikamah dalam salat, serta mencela orang yang menyia-nyiakannya dan

yang lalai darinya. Allah berfirman di awal Surah Al-Mu'minun: **"Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya, yang menghindari perbuatan dan perkataan yang tidak berguna, yang menunaikan zakat, yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Barangsiapa mencari selain itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan orang-orang yang memelihara amanah-amanah dan janjinya, serta orang-orang yang memelihara shalatnya."** (Al-Mu'minun: 1-9). Telah dijelaskan sebelumnya bahwa sifat-sifat ini wajib.

Demikian pula dalam Surah Sa'ala Sa'il, Allah berfirman: **"Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir. Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila ia mendapat kebaikan ia sangat kikir, kecuali orang-orang yang salat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya, dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu bagi orang yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa, dan orang-orang yang mempercayai hari pembalasan, dan orang-orang yang takut terhadap azab Tuhannya — karena sesungguhnya azab Tuhan mereka tidak dapat dirasakan aman — dan orang-orang yang memelihara kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Barangsiapa mencari selain itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan orang-orang yang memelihara amanah-amanah dan janjinya, dan orang-orang yang memberikan kesaksiannya, serta orang-orang yang memelihara shalatnya."** (Al-Ma'arij: 19-34).

Allah mencela seluruh manusia kecuali yang dikecualikan-Nya. Maka barangsiapa yang tidak memiliki sifat-sifat yang dikecualikan itu, ia tercela. Sebagaimana dalam firman-Nya: **"Demi masa. Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan serta saling menasihati untuk kebenaran dan saling menasihati untuk kesabaran."** (Al-'Ashr: 1-3). Dan Allah berfirman: **"Kemudian datanglah setelah mereka generasi yang menyalahkan salat dan mengikuti hawa nafsu, maka mereka akan menemui kesesatan."** (Maryam: 59). Dan firman-Nya: **"Maka celakalah orang-orang yang salat, yaitu orang-orang yang lalai terhadap salatnya."** (Al-Ma'un: 4-5). Dan firman-Nya: **"Peliharalah semua salat dan salat Wustha, dan laksanakanlah salat karena Allah dengan khushyuk."** (Al-Baqarah: 238).

Ayat-ayat ini menunjukkan celaan bagi orang yang meninggalkan sesuatu dari kewajiban-kewajiban salat, meskipun secara lahiriah ia terlihat salat — misalnya meninggalkan waktu yang wajib, atau meninggalkan penyempurnaan syarat-syarat dan rukun-rukun dari amal-amal lahir maupun batin. Dengan demikianlah para ulama salaf menafsirkannya.

Dalam tafsir 'Abd bin Humaid — yang juga disebutkan olehnya dari Ibnu Al-Mundzir dalam tafsirnya — dari hadis 'Abd: telah menceritakan kepada kami Rauh, dari Sa'id, dari Qatadah tentang firman Allah **"Dan orang-orang yang memelihara salatnya"** (Al-Mu'minun: 9): maknanya adalah memelihara wudu, waktu-waktunya, dan rukuknya.

Abu Bakr bin Al-Mundzir meriwayatkan dalam tafsirnya dari hadis Abu 'Abdirrahman bin 'Abdillah, ia berkata: *"Dikatakan kepada 'Abdullah: 'Sesungguhnya Allah banyak menyebut salat dalam Al-*

Qur'an: 'orang-orang yang tetap mengerjakan shalatnya,' 'orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya,' dan 'orang-orang yang memelihara shalatnya.' Maka 'Abdullah berkata: 'Itu berkaitan dengan waktu-waktunya.' Mereka berkata: 'Kami tidak menduga demikian wahai Abu 'Abdirrahman, melainkan kami mengira itu tentang meninggalkannya.' Ia berkata: 'Meninggalkannya adalah kekufuran.'"

Sa'id bin Manshur meriwayatkan: telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah, telah menceritakan kepada kami Al-A'masy, dari Muslim, dari Masruq, tentang firman Allah *"Dan orang-orang yang memelihara shalatnya"* (Al-Ma'arij: 34), ia berkata: *'Yaitu memelihara waktu-waktunya.'* Mereka berkata: *'Kami tidak menduga demikian wahai Abu 'Abdirrahman, melainkan kami mengira itu tentang meninggalkannya.'* Ia berkata: *'Meninggalkannya adalah kekufuran.'"* Diriwayatkan pula dari hadis Sa'id bin Abi Maryam tentang **"orang-orang yang lalai terhadap shalatnya"** (Al-Ma'un: 5): yaitu dengan menyia-nyiakan waktunya. Diriwayatkan pula dari Abu Tsaur, dari Ibnu Juraij, tentang firman **"Dan orang-orang yang memelihara shalatnya"** (Al-Ma'arij: 34): itu adalah salat wajib, sedangkan yang dalam Surah Sa'ala Sa'il adalah salat sunah. Ini adalah pendapat yang lemah.

Pasal: Penjelasan tentang Kadar yang Disyariatkan bagi Imam dalam Salat

Adapun kadar yang disyariatkan bagi imam adalah salat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, sebagaimana dalam Shahih Al-Bukhari dari Abu Qilabah, dari Malik bin Al-Huwairits, bahwa beliau bersabda: *"Apabila waktu salat tiba, hendaklah salah seorang di antara kalian berazan dan iqamat, dan hendaklah yang*

paling tua di antara kalian menjadi imam. Kemudian salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat."

Adapun tentang berdiri (qiyam), dalam Shahih Muslim dari Jabir bin Samurah: *"Sesungguhnya Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam biasa membaca pada salat Subuh surat Qaf dan Al-Qur'an Al-Majid (Qaf: 1) dan semisalnya. Dan salatya sesudah itu lebih ringan,"* yakni beliau menjadikan salatya sesudah Subuh lebih ringan. Sebagaimana dalam Shahih Muslim juga darinya, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam biasa membaca pada salat Zuhur 'Al-Lail idza yaghsya' (surat Al-Lail), dan pada salat Asar semisal itu, dan pada salat Subuh lebih panjang dari itu."*

Dalam Ash-Shahihain dari Abu Barzah Al-Aslami, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam biasa mengerjakan salat Hajir — yang kalian sebut salat Awal (Zuhur) — ketika matahari telah tergelincir. Beliau mengerjakan salat Asar, kemudian salah seorang dari kami kembali ke tempat tinggalnya di ujung Madinah sementara matahari masih bersinar terang. Perawi berkata: Dan aku lupa apa yang ia katakan tentang Magrib. Beliau suka mengakhirkan salat Isya yang kalian sebut Al-'Atamah. Beliau tidak suka tidur sebelumnya dan bercakap-cakap sesudahnya. Dan beliau biasa selesai dari salat Subuh ketika seseorang sudah dapat mengenali teman duduknya. Beliau biasa membaca di dalamnya enam puluh hingga seratus ayat."*

Dari Abu Sa'id Al-Khudri radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Kami memperkirakan lamanya berdirinya Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dalam salat Zuhur dan Asar. Kami memperkirakan berdirinya pada dua rakaat pertama Zuhur kira-kira tiga puluh ayat, seperti Alif Lam Mim As-Sajdah. Kami memperkirakan berdirinya pada dua rakaat pertama Asar seperti dua rakaat terakhir Zuhur. Dan kami*

memperkirakan berdirinya pada dua rakaat terakhir Asar setengah dari itu." Diriwayatkan oleh Muslim, Abu Dawud, dan An-Nasa'i.

Dalam Ash-Shahihain dan selain keduanya, dari Jabir bin Samurah, ia berkata: *"Umar berkata kepada Sa'd bin Abi Waqqash: 'Orang-orang telah mengadukanmu dalam segala hal, bahkan dalam salat.' Sa'd berkata: 'Adapun aku, aku memanjangkan pada dua rakaat pertama dan memendekkan pada dua rakaat terakhir, dan aku tidak mengurangi sedikit pun dari apa yang aku ikuti dari salat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam.' Umar berkata: 'Itulah yang aku sangka tentang dirimu, wahai Abu Ishaq.'"*

Dalam Shahih Muslim juga, dari Abu Sa'id radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Sungguh salat Zuhur biasa didirikan, lalu seseorang pergi ke Baqi', menyelesaikan keperluannya, kemudian berwudu, lalu datang sementara Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam masih dalam rakaat pertama karena begitu panjangnya."*

Dalam Shahih Muslim juga, dari Abu Wail, ia berkata: *"Ammar bin Yasir pernah berkhotbah kepada kami suatu hari dengan singkat namun memuaskan. Kami berkata: 'Wahai Abu Al-Yaqzhan, sungguh engkau telah menyampaikan dengan memuaskan dan singkat. Seandainya engkau memperpanjang.' Ia berkata: 'Sesungguhnya aku mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: Panjangnya salat seseorang dan pendeknya khutbahnya merupakan tanda kefaqihannya. Maka panjangkanlah salat dan persingkatlah khutbah. Sesungguhnya sebagian penjelasan itu adalah sihir.'"*

Dalam Shahih Muslim, dari Jabir bin Samurah radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Aku pernah shalat bersama Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, dan shalatnya adalah pertengahan," yakni sedang-sedang saja.*

Perbuatan beliau yang telah beliau sunnahkan kepada umatnya itulah yang termasuk kategori meringankan yang diperintahkan kepada para imam. Sebab meringankan itu termasuk perkara yang bersifat relatif, sehingga ukurannya dikembalikan kepada sunnah. Hal ini sebagaimana yang diriwayatkan oleh keduanya (Bukhari dan Muslim) dalam Shahihain, dari Jabir radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Mu'adz biasa shalat bersama Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, kemudian pulang dan mengimami kami – dalam riwayat lain: kemudian pulang dan mengimami kaumnya – lalu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam diberi tahu – dalam riwayat lain: pada shalat Isya – kemudian Mu'adz shalat bersama Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam lalu datang mengimami kaumnya, ia pun membaca surah Al-Baqarah. Maka seorang laki-laki dari kaum itu memisahkan diri dan shalat sendiri. Dikatakan kepadanya: 'Engkau telah berbuat munafik.' Ia menjawab: 'Aku tidak munafik.' Lalu ia mendatangi Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan berkata: 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya Mu'adz shalat bersamamu kemudian kembali dan mengimami kami, sementara kami adalah para pemilik unta pengangkut air dan bekerja dengan tangan kami sendiri. Dan ia datang mengimami kami lalu membaca surah Al-Baqarah.' Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Apakah engkau seorang yang suka membuat fitnah wahai Mu'adz? Bacalah ini, bacalah itu.'" Abu Az-Zubair berkata: "(Yaitu) Sabbihisma Rabbikal A'la (surah Al-A'la: 1) dan Wallaili idza yaghsya (surah Al-Lail: 1)."*

Dalam riwayat Bukhari dari Jabir radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Seorang laki-laki datang membawa dua ekor unta pengangkut air, sementara malam telah tiba, dan ia mendapati Mu'adz sedang shalat,"* lalu disebutkan kisah yang serupa, dan di

akhirnya disebutkan: *"Mengapa engkau tidak membaca Sabbihisma Rabbikal A'la, Wasy-syamsi wa dhuha-ha, dan Wallaili idza yaghsya, karena di belakangmu ada orang yang lemah, orang tua, dan orang yang memiliki keperluan."*

Dalam Shahihain, dari Abu Mas'ud radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Seorang laki-laki datang kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan berkata: 'Sungguh aku sering terlambat mengikuti shalat Subuh karena si fulan yang memanjangkan bacaan bagi kami.' Maka aku tidak pernah melihat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam marah dalam sebuah nasihat semarah hari itu. Beliau bersabda: 'Wahai sekalian manusia, sesungguhnya di antara kalian ada yang membuat orang lari. Barang siapa di antara kalian mengimami manusia, hendaklah ia meringkasnya, karena di belakangnya ada orang tua, orang lemah, dan orang yang memiliki keperluan.'" Dalam riwayat lain: "Karena di antara mereka ada yang lemah dan yang tua." Dan dalam riwayat lain: "Hendaklah ia meringankan, karena di antara mereka ada yang sakit, yang lemah, dan yang memiliki keperluan."*

Dalam Shahih Bukhari, dari hadits Abu Qatadah, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, bahwa beliau bersabda: *"Sesungguhnya aku berdiri untuk shalat dan bermaksud memanjangkannya, lalu aku mendengar tangisan seorang bayi, maka aku pun meringkasnya karena tidak ingin memberatkan ibunya."*

Adapun mengenai ukuran rukun-rukun shalat selain berdiri, maka keduanya (Bukhari dan Muslim) telah meriwayatkan dalam Shahihain dari Syarik bin Abdullah bin Abi Namir, dari Anas bin

Malik radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Aku tidak pernah shalat di belakang seorang imam pun yang lebih ringan sekaligus lebih sempurna shalatnya daripada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam."* Dalam riwayat lain dari Syarik, darinya: *"Apabila beliau mendengar tangisan bayi, beliau meringkas shalatnya karena khawatir ibunya terganggu konsentrasinya."*

Keduanya juga meriwayatkan dalam Shahihain dari hadits Abdul Aziz bin Shuhaib, dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam biasa meringkas shalat sekaligus menyempurnakannya."* Dalam redaksi lain: *"Meringkas shalat namun tetap menyempurnakannya."*

Keduanya juga meriwayatkan dari Abu Qatadah, dari Anas radhiyallahu 'anhu, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Sesungguhnya aku memulai shalat dan bermaksud memanjangkannya, lalu aku mendengar tangisan bayi, maka aku pun meringkas shalatku karena aku tahu betapa besar rasa khawatir ibunya mendengar tangisannya."*

Muslim meriwayatkan dari hadits Tsabit, dari Anas radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam apabila mendengar tangisan bayi yang bersama ibunya sementara beliau sedang shalat, maka beliau membaca surah yang ringan atau surah yang pendek."*

Muslim juga meriwayatkan dari Anas radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Aku tidak pernah shalat di belakang seseorang yang lebih ringan sekaligus lebih sempurna shalatnya daripada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam. Shalat beliau adalah seimbang, begitu pula shalat Abu Bakar adalah seimbang. Adapun ketika masa Umar radhiyallahu 'anhu, beliau memanjangkan pada shalat Subuh."* Dan

dari Qatadah, dari Anas radhiyallahu 'anhu: *"Bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam adalah orang yang paling ringan shalatnya namun tetap sempurna."*

Perkataan Anas radhiyallahu 'anhu: *"Aku tidak pernah shalat di belakang seorang imam pun yang lebih ringan dan lebih sempurna shalatnya daripada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam"* maksudnya adalah bahwa beliau shallallahu 'alaihi wa sallam adalah imam yang paling ringan sekaligus paling sempurna shalatnya. Hal ini karena shalat beliau sangat seimbang dan proporsional, sebagaimana dalam redaksi lain: *"Shalat beliau adalah seimbang,"* dan dalam redaksi lain: *"Shalat beliau adalah proporsional."* Disebut ringan karena berdiri dan duduknya dipersingkat, sedangkan disebut paling sempurna karena ruku' dan sujudnya diperpanjang. Seandainya yang dimaksud adalah satu gerakan yang sama — misalnya berdiri — itu sekaligus lebih ringan sekaligus lebih sempurna, tentu hal itu saling bertentangan. Oleh karena itulah dijelaskan bahwa keringanan yang beliau lakukan ketika bayi menangis adalah dengan membaca surah yang pendek. Dijelaskan pula bahwa Umar bin Khattab memanjangkan shalat Subuh, dan yang dimaksud memanjangkan di sini adalah dalam hal bacaan, karena Umar radhiyallahu 'anhu biasa membaca pada shalat Fajar surah Yunus, surah Hud, dan surah Yusuf.

Yang memperjelas hal ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam Sunannya, dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Aku tidak pernah shalat di belakang seseorang yang lebih ringkas shalatnya daripada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dalam keadaan sempurna. Apabila Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengucapkan 'Sami'allahu liman hamidah,' beliau berdiri tegak hingga kami berkata: 'Beliau telah lupa,' kemudian*

beliau bertakbir dan bersujud. Dan beliau duduk di antara dua sujud hingga kami berkata: 'Beliau telah lupa.'"

Sebagaimana yang keduanya riwayatkan dalam Shahihain dari Hammad bin Zaid, dari Tsabit, dari Anas, ia berkata: *"Sungguh aku tidak akan segan-segan untuk shalat bersama kalian sebagaimana Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam shalat bersama kami."* Tsabit berkata: *"Maka Anas melakukan sesuatu yang tidak aku lihat kalian lakukan: apabila ia mengangkat kepalanya dari ruku', ia berdiri tegak hingga orang-orang berkata: 'Ia telah lupa.'"* Dalam riwayat Bukhari dari hadits Syu'bah, dari Tsabit, ia berkata: Anas radhiyallahu 'anhu menggambarkan kepada kami shalat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Beliau shalat, apabila mengangkat kepalanya dari ruku', beliau berdiri hingga orang-orang berkata: 'Beliau telah lupa.'"*

Hadits-hadits Anas yang shahih ini secara tegas menyatakan bahwa shalat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam yang beliau ringkas sekaligus sempurnakan, yang merupakan shalat paling ringan sekaligus paling sempurna, adalah bahwa beliau shallallahu 'alaihi wa sallam berdiri setelah ruku' hingga orang-orang berkata bahwa beliau telah lupa, dan duduk di antara dua sujud hingga orang-orang berkata bahwa beliau telah lupa. Jika dalam kondisi seperti itu beliau melakukan hal tersebut, maka sudah maklum berdasarkan kesepakatan kaum muslimin dan sunnah yang mutawatir bahwa ruku' dan sujud tidak boleh kurang dari dua i'tidal ini. Bahkan banyak ulama yang berpendapat bahwa tidak disyariatkan dan tidak diperbolehkan menjadikan dua i'tidal ini setara dengan ruku' dan sujud, melainkan keduanya harus lebih pendek dari ruku' dan sujud.

Dalam Shahihain, dari hadits Syu'bah, dari Al-Hakam, ia berkata: *"Seorang laki-laki menguasai Kufah — ia menyebutkan namanya — pada masa Ibnu Al-Asy'ats, dan Ghundar dalam satu riwayat menyebutnya: Muthar bin Najiyah — lalu ia memerintahkan Abu Ubaidah bin Abdullah untuk mengimami shalat orang-orang. Maka Abu Ubaidah shalat, dan apabila ia mengangkat kepalanya dari ruku', ia berdiri selama aku bisa mengucapkan: 'Ya Allah, Tuhan kami, bagi-Mu segala puji sepenuh langit dan sepenuh bumi dan sepenuh apa yang Engkau kehendaki setelah itu — Allahumma Rabbana lakal hamdu mil'as samawati wa mil'al ardhi wa mil'a ma syi'ta min syai'in ba'du — wahai Pemilik pujian dan kemuliaan, tidak ada yang dapat menghalangi apa yang Engkau berikan dan tidak ada yang dapat memberi apa yang Engkau tahan, dan tidak berguna bagi orang yang memiliki keberuntungan keberuntungannya di hadapan-Mu — la mani'a lima a'thaita wa la mu'thiya lima mana'ta wa la yanfa'u dzal jaddi minkal jadd."*

Al-Hakam berkata: Lalu aku menyebutkan hal itu kepada Abdurrahman bin Abi Laila, dan ia berkata: Aku mendengar Al-Bara' bin 'Azib berkata: *"Shalat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam — berdirinya, ruku'nya, i'tidalnya setelah ruku', sujudnya, dan duduknya di antara dua sujud — hampir sama lamanya."*

Syu'bah berkata: Lalu aku menyebutkan hal itu kepada Amr bin Murrah, dan ia berkata: *"Aku pernah melihat Abdurrahman bin Abi Laila, namun shalatnya tidak seperti itu."*

Redaksi dari Muthar, dari Syu'bah: *"Ruku' Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, sujudnya, antara dua sujud, dan ketika mengangkat kepala dari ruku' — selain berdiri dan duduk — hampir sama lamanya."*

Hal ini terdapat dalam kitab Shahih dan Sunan, dari hadits Hilal bin Abi Humaid, dari Ibnu Abi Laila, dari Al-Bara' bin 'Azib, ia berkata: *"Aku mengamati shalat bersama Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam, maka aku mendapati berdirinya, kemudian ruku'nya, kemudian i'tidalnya setelah ruku', kemudian sujudnya, kemudian duduknya di antara dua sujud, kemudian sujudnya, hingga antara salam dan beranjak pergi – semua hampir sama lamanya."*

Hal ini diperkuat oleh apa yang diriwayatkan Muslim, Abu Dawud, dan An-Nasa'i dari Abu Sa'id Al-Khudri radhiyallahu 'anhu, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam apabila mengangkat kepalanya dari ruku' membaca doa: *"Sami'allahu liman hamidah, Allahumma Rabbana lakal hamdu mil'as samawati wa mil'al ardhi wa mil'a ma syi'ta min syai'in ba'du, ahlats tsana'i wal majdi, ahaqqu ma qalal 'abdu wa kulluna laka 'abdun, la mani'a lima a'thaita wa la mu'thiya lima mana'ta wa la yanfa'u dzal jaddi minkal jadd"* – artinya: *"Allah Maha Mendengar siapa yang memuji-Nya. Ya Allah, Tuhan kami, bagi-Mu segala puji sepenuh langit dan sepenuh bumi dan sepenuh apa yang Engkau kehendaki setelah itu. Wahai Pemilik pujian dan kemuliaan. Yang paling berhak diucapkan oleh hamba, dan kami semua adalah hamba-Mu. Tidak ada yang dapat menghalangi apa yang Engkau berikan dan tidak ada yang dapat memberi apa yang Engkau tahan, dan tidak berguna bagi orang yang memiliki keberuntungan keberuntungannya di hadapan-Mu."*

Ungkapan *"ahaqqu ma qalal 'abdu"* (yang paling berhak diucapkan oleh hamba) demikianlah yang terdapat dalam hadits, dan itu adalah khabar dari mu'tada' yang dibuang. Adapun apa yang disebutkan oleh sebagian penulis dari kalangan ahli fikih dan sufi berupa ungkapan *"haqquma qalal 'abdu"* (hak apa yang diucapkan hamba), maka itu adalah pemutarbalikan tanpa

perselisihan di antara ahli ilmu hadits dan sunnah, tidak ada dasarnya sama sekali dalam atsar. Maknanya pun rusak, sebab seorang hamba mengucapkan yang hak maupun yang batil. Adapun Allah subhanahu wa ta'ala, Dia mengucapkan yang hak dan menunjukkan jalan yang benar, sebagaimana firman-Nya: **"Maka yang hak adalah dari-Ku dan hanya yang hak yang Aku katakan"** (Surah Shad: 84).

Selain itu, shalat memang dibangun hanya di atas pujian kepada Allah 'azza wa jalla.

Muslim dan lainnya meriwayatkan dari 'Atha', dari Ibnu Abbas radhiyallahu 'anhuma, *bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam apabila mengangkat kepalanya dari ruku' mengucapkan: "Allahumma Rabbana lakal hamdu mil'as samawati wa mil'al ardhi wa mil'a ma bainahuma wa mil'a ma syi'ta min syai'in ba'du, ahlats tsana'i wal majdi, ahaqqu ma qalal 'abdu wa kulluna laka 'abdun, la mani'a lima a'thaita wa la mu'thiya lima mana'ta wa la yanfa'u dzal jaddi minkal jadd"* — artinya: "Ya Allah, Tuhan kami, bagi-Mu segala puji sepenuh langit dan sepenuh bumi dan sepenuh apa yang ada di antara keduanya dan sepenuh apa yang Engkau kehendaki setelah itu. Wahai Pemilik pujian dan kemuliaan. Yang paling berhak diucapkan oleh hamba, dan kami semua adalah hamba-Mu. Tidak ada yang dapat menghalangi apa yang Engkau berikan dan tidak ada yang dapat memberi apa yang Engkau tahan, dan tidak berguna bagi orang yang memiliki keberuntungan keberuntungannya di hadapan-Mu."

Muslim dan lainnya meriwayatkan dari Abdullah bin Abi Aufa, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam apabila mengangkat kepalanya dari ruku' mengucapkan: 'Sami'allahu liman hamidah, Allahumma Rabbana lakal hamdu mil'as samawati wa*

mil'al ardhi wa mil'a ma syi'ta min syai'in ba'du" – artinya: "Allah Maha Mendengar siapa yang memuji-Nya. Ya Allah, Tuhan kami, bagi-Mu segala puji sepenuh langit dan sepenuh bumi dan sepenuh apa yang Engkau kehendaki setelah itu."

Dalam riwayat lain dari Muslim, ditambahkan setelah ini bahwa beliau mengucapkan: *"Allahumma thahhirni minadz dzunubi wal khathaya kama yunaqqats tsaubul abyadhu minad danas"* – artinya: "Ya Allah, bersihkanlah aku dari dosa-dosa dan kesalahan-kesalahan sebagaimana kain putih dibersihkan dari kotoran."

Jika ada yang bertanya: Jika demikianlah shalat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam yang telah disepakati oleh para sahabat radhiyallahu 'anhum untuk meriwayatkannya dari beliau, dan telah diriwayatkan oleh para ahli hadits shahih, sunan, dan musnad dari berbagai jalur dan selainnya, sedangkan shalat adalah tiang agama, maka bagaimana hal itu bisa tersembunyi dari segolongan ahli fikih Irak dan lainnya hingga mereka tidak menjadikan i'tidal dari ruku' dan duduk di antara dua sujud sebagai bagian dari gerakan yang setara dengan ruku' dan sujud, dan mereka pun tidak menganjurkan dzikir di dalamnya lebih dari sekadar tahmid dengan ucapan "Rabbana lakal hamdu," bahkan sebagian orang yang belajar fikih ada yang berkata: apabila hal itu dipanjangkan secara berlebihan maka shalatnya batal?

Jawabnya adalah: Sebab dari itu semua adalah bahwa sunnah telah menetapkan agar shalat dipimpin oleh para amir dan pemimpin perang. Wali jihad adalah yang menjadi amir shalat pada masa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan para khalifah yang rasyid, hingga pertengahan masa Bani Abbasiyah. Khalifah adalah

orang yang mengimami manusia dalam shalat lima waktu dan shalat Jumat, dan kaum muslimin tidak mengenal selain itu. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah mengabarkan tentang apa yang akan terjadi setelahnya berupa perubahan para amir, hingga beliau bersabda: *"Akan ada setelahku para amir yang mengakhirkan shalat dari waktunya, maka shalatlah pada waktunya dan jadikanlah shalat kalian bersama mereka sebagai shalat sunnah."* Di antara mereka ada yang mengakhirkan shalat dari waktunya hingga waktu yang disyariatkan terlewat. Begitu pula ada di antara mereka yang tidak menyempurnakan takbir, yakni tidak mengeraskan takbir pada perpindahan ruku' dan lainnya. Dan ada pula yang tidak menyempurnakan dua i'tidal. Hal ini menyebar di kalangan masyarakat, sehingga anak kecil tumbuh dan orang tua pun menjadi tua dalam kondisi seperti itu, hingga banyak di antara kalangan khusus masyarakat yang mengira bahwa itulah sunnahnya.

Apabila datang para amir yang menghidupkan sunnah, barulah hal itu diketahui. Sebagaimana yang diriwayatkan Bukhari dalam Shahihnya dari Qatadah, dari Ikrimah, ia berkata: *"Aku pernah shalat di belakang seorang syaikh di Mekah, dan ia bertakbir 22 kali. Maka aku berkata kepada Ibnu Abbas: 'Sungguh ia orang yang bodoh.' Ibnu Abbas menjawab: 'Celaka kamu, itulah sunnah Abul Qasim shallallahu 'alaihi wa sallam.'"*

Dalam riwayat Abu Bisyr, dari Ikrimah, ia berkata: *"Aku melihat seorang laki-laki di dekat Maqam yang bertakbir pada setiap turun dan naik, ketika berdiri dan ketika meletakkan (kepala). Lalu aku memberitahu Ibnu Abbas, dan ia berkata: 'Bukankah itulah shalat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam? Celaka kamu!'"*

Yang dimaksudkan olehnya adalah bahwa imam tersebut mengeraskan takbir, sementara para imam yang biasa diimami oleh Ikrimah tidak melakukan hal itu. Ibnu Abbas bukan imam sehingga Ikrimah bisa mengetahui hal itu darinya, maka Ikrimah mengingkarinya hingga Ibnu Abbas mengabarkannya. Adapun asal takbirnya sendiri, itu tidak samar bagi siapapun.

Hal ini serupa dengan kenyataan bahwa umumnya para imam pada masa berikutnya tidak mengeraskan takbir, melainkan muazin dan sejenisnya yang melakukannya, sehingga kebanyakan orang mengira itulah sunnahnya. Padahal tidak ada perselisihan di antara para ulama bahwa itu bukanlah sunnahnya. Mereka sepakat berdasarkan apa yang telah tetap secara mutawatir dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa muazin dan makmum lainnya tidak boleh selalu mengeraskan takbir. Sebagaimana Bilal pun tidak mengeraskannya di belakang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Akan tetapi apabila diperlukan karena lemahnya suara imam atau jauhnya jarak, maka para ulama berdalih akan kebolehan mereka dengan kenyataan bahwa Abu Bakar Ash-Shiddiq radhiyallahu 'anhu memperdengarkan takbir kepada manusia di belakang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam ketika beliau sakit. Hingga para ahli fikih pun berselisih pendapat mengenai kerasnya suara makmum tanpa keperluan, apakah membatalkan shalatnya atau tidak.

Serupa dengan hal itu pula adalah apa yang diriwayatkan keduanya dalam Shahihain dan Sunan dari Mutharrif bin Abdullah bin Asy-Syikhir, ia berkata: *"Aku dan Imran bin Hushain pernah shalat di belakang Ali bin Abi Thalib. Apabila ia sujud ia bertakbir, apabila mengangkat kepalanya ia bertakbir, dan apabila bangkit dari dua rakaat ia bertakbir. Setelah shalat selesai, Imran bin Hushain*

memegang tanganku dan berkata: 'la telah mengingatkanku akan shalat Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam,' atau ia berkata: 'Sungguh ia telah mengimami kita dengan shalat Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam.'" Oleh karena itulah ketika Ali mengeraskan takbir, Imran dan Mutharriif mendengarnya sebagaimana orang-orang lain pun mendengarnya.

Serupa dengan ini adalah apa yang terdapat dalam Shahihain dan kitab-kitab Sunan, juga dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu: *"Bahwa beliau bertakbir dalam setiap salat, baik salat wajib maupun lainnya; beliau bertakbir ketika berdiri, lalu bertakbir ketika sujud, lalu bertakbir ketika mengangkat kepalanya, lalu bertakbir ketika berdiri dari duduk setelah dua rakaat — beliau melakukan itu pada setiap rakaat hingga selesai dari salat. Kemudian ketika selesai beliau berkata: Demi Dzat yang jiwaku ada di tangan-Nya, sesungguhnya akulah di antara kalian yang paling mirip salatnya dengan salat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, dan memang beginilah salat beliau hingga beliau meninggalkan dunia."*

Hal ini dilakukan oleh Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu ketika beliau menjabat sebagai gubernur Madinah. Muawiyah saling bergantian antara dia dan Marwan bin al-Hakam dalam jabatan gubernur Madinah; kadang mengangkat yang ini, kadang mengangkat yang itu. Marwan biasa menunjuk wakilnya, sementara Abu Hurairah mengimami salat mereka dengan cara yang lebih menyerupai salat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dibandingkan salat Marwan dan para gubernur Madinah lainnya.

Adapun sabdanya: *"dalam salat wajib maupun lainnya"* maksudnya adalah salat-salat sunnah seperti salat malam di bulan Ramadan, sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari

hadis az-Zuhri, dari Abu Bakr bin 'Abdurrahman bin al-Harits dan Abu Salamah: *"Bahwa Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu bertakbir dalam setiap salat, baik wajib maupun lainnya, baik di bulan Ramadan maupun di luar Ramadan; beliau bertakbir ketika berdiri dan bertakbir ketika rukuk, kemudian mengucapkan: Sami'allahu liman hamidah (Allah mendengar siapa yang memuji-Nya), kemudian mengucapkan: Rabbana lakal hamd (Ya Tuhan kami, bagi-Mu segala puji)," dan disebutkan semisalnya.*

Orang-orang telah terbiasa dengan apa yang dilakukan oleh selain Abu Hurairah, sehingga mereka tidak mengenal hal itu hingga mereka bertanya kepadanya, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim dari hadis Yahya bin Abi Katsir, dari Abu Salamah: *"Bahwa Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu bertakbir dalam salat setiap kali mengangkat dan menurunkan (anggota tubuhnya). Maka aku berkata: Wahai Abu Hurairah, apakah takbir ini? Beliau menjawab: Inilah salat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam."*

Semua ini bermakna bahwa imam mengeraskan suara takbir. Oleh karena itu, mereka menyebutnya "menyempurnakan takbir," karena takbir itu disempurnakan dengan mengangkat suara dan dilakukan pada setiap gerakan turun maupun naik.

Yang menjelaskan hal tersebut adalah: al-Bukhari menyebutkan dalam bab tentang takbir ketika bangkit dari dua rakaat, beliau berkata: Ibnu az-Zubayr bertakbir ketika bangkit. Kemudian al-Bukhari meriwayatkan dari hadis Fulaih bin Sulaiman, dari Sa'id bin al-Harits, ia berkata: *"Abu Sa'id mengimami salat kami, lalu beliau mengeraskan takbir ketika mengangkat kepalanya dari sujud, ketika sujud, ketika mengangkat (kepala), dan ketika berdiri dari dua rakaat, seraya berkata: Demikianlah aku melihat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam (melakukannya)."*

Kemudian al-Bukhari menyusulnya dengan hadis Mutharriif, ia berkata: *"Aku dan Imran bin Hushain salat di belakang Ali bin Abi Thalib radhiyallahu 'anhu. Ketika beliau sujud, beliau bertakbir; ketika mengangkat (kepala), beliau bertakbir; dan ketika bangkit dari dua rakaat, beliau bertakbir. Setelah salam, Imran bin Hushain memegang tanganku dan berkata: Sungguh orang ini telah mengimami kita dengan salat Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam – atau ia berkata: Orang ini telah mengingatkanku pada salat Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam."*

Ini semua menjelaskan bahwa yang dibicarakan adalah mengeraskan takbir. Adapun asal takbir itu sendiri, bukanlah sesuatu yang tersembunyi dari siapapun, dan bukan pula sesuatu yang tidak diketahui apakah imam melakukannya atau tidak. Maka tidak sah bagi mereka menafikan takbir dari para imam, sebagaimana tidak sah menafikan bacaan dalam salat sir (pelan), menafikan tasbih dalam rukuk dan sujud, menafikan bacaan dalam dua rakaat terakhir, dan semisalnya.

Oleh karena itu, sebagian orang yang tidak menyempurnakan takbir dan tidak mengeraskannya berdalil dengan apa yang diriwayatkan dari Sa'id bin 'Abdurrahman bin Abza, dari ayahnya: *"Bahwa ia pernah salat bersama Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, dan beliau tidak menyempurnakan takbir."* Diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Bukhari dalam at-Tarikh al-Kabir. Abu Dawud ath-Thayalisi menceritakan bahwa ia berkata: Hadis ini menurut kami adalah batil. Seandainya hadis ini sahih, barangkali Ibnu Abza salat di belakang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam di bagian belakang masjid, sementara suara Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam lemah sehingga ia tidak mendengar takbirnya, lalu ia menyangka bahwa beliau tidak menyempurnakan takbir. Jika tidak

demikian, maka hadis-hadis yang mutawatir dari beliau justru bertentangan dengan itu; seandainya hadis tersebut menyelisihi hadis-hadis mutawatir, maka ia menjadi hadis syaz yang tidak perlu dipedulikan.

Meskipun demikian, banyak fuqaha mutakhirin yang meyakini bahwa menyempurnakan takbir itu adalah melakukannya sendiri meskipun secara pelan, dan bahwa Ali bin Abi Thalib, Abu Hurairah, dan para imam lainnya hanya mengajarkan kepada manusia tentang takbir pada perpindahan gerakan itu sendiri. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa kebanyakan kaum muslimin tidak mengetahui bahwa dalam salat tidak ada takbir saat gerakan turun maupun naik – dan ini jelas merupakan kekeliruan yang tidak diragukan lagi dan tidak diperdebatkan oleh siapapun yang mengetahui bagaimana keadaan sebenarnya.

Seandainya yang dimaksud adalah takbir secara pelan (sirr), maka tidak mungkin untuk menafikan atau menetapkannya, karena makmum tidak dapat mengetahui hal itu dari imamnya. Dan meninggalkan takbir secara keseluruhan pun tidak dapat disebut meninggalkan (takbir), karena para imam tetap bertakbir saat takbiratul ihram namun tidak (bertakbir) pada perpindahan gerakan – padahal itulah yang tidak sesuai sunnah.

Hadis-hadis yang diriwayatkan justru menjelaskan bahwa setiap gerakan naik dan turun imam disertai takbir. Ishaq bin Manshur berkata: Aku bertanya kepada Ahmad bin Hanbal: "Apa yang mereka kurangi dari takbir?" Beliau menjawab: "Ketika turun ke sujud dari rukuk, dan ketika hendak melakukan sujud kedua pada setiap rakaat."

Dengan demikian, Imam Ahmad menjelaskan bahwa para imam tidak menyempurnakan takbir; mereka justru mengurangi takbir pada saat gerakan turun dari berdiri dan dari duduk. Dan memang demikianlah adanya — wallahu a'lam — karena gerakan turun dapat dilihat dengan mata, sehingga mereka mengira makmum tidak perlu mendengar takbir imam (saat turun), sebab makmum bisa melihat imam saat rukuk dan sujud. Berbeda dengan bangkit dari rukuk dan sujud, makmum tidak dapat melihat imam sehingga perlu mengetahui bangkitnya imam melalui takbirnya.

Yang menguatkan kebenaran pendapat Ahmad adalah hadis Ibnu Abza bahwa ia salat di belakang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan beliau tidak menyempurnakan takbir — yakni beliau tidak bertakbir saat gerakan turun. Demikianlah Abu Dawud ath-Thayalisi meriwayatkannya dari Syu'bah, dari al-Hasan bin Imran, dari Sa'id bin 'Abdurrahman bin Abza, dari ayahnya.

Abu 'Umar bin 'Abd al-Barr — seperti halnya yang lain — menyangka bahwa para salaf itu tidak bertakbir sama sekali saat gerakan turun dan naik, dan menjadikan hal itu sebagai dalil bahwa takbir tidak wajib, karena para salaf tidak akan membiarkan umat meninggalkan sesuatu yang wajib. Bahkan diriwayatkan dari Ibnu Umar: *"Bahwa ia bertakbir ketika salat sendiri pada salat wajib, adapun salat sunnah maka tidak."* Abu 'Umar berkata: Ahmad tidak meriwayatkan dari Ibnu Umar kecuali apa yang sah menurutnya, insya Allah.

Ia berkata: Adapun riwayat Malik dari Nafi', dari Ibnu Umar, *"bahwa ia bertakbir dalam salat setiap kali turun dan naik"* — lahirnya menunjukkan bahwa ia melakukan demikian, baik sebagai imam maupun tidak. Aku katakan: Apa yang diriwayatkan Malik

tidak diragukan kebenarannya, dan apa yang disebutkan Ahmad tidak bertentangan dengan itu. Namun Ibnu 'Abd al-Barr keliru dalam memahami perkataan Ahmad, karena perkataan Ahmad itu hanya berkaitan dengan takbir setelah salat pada hari-hari Idul Adha, bukan takbir dalam salat. Oleh karena itu, Ahmad membedakan antara salat wajib dan sunnah, seraya berkata: "Yang lebih aku sukai adalah bertakbir pada salat wajib, bukan pada salat sunnah." Padahal Ahmad dan selainnya tidak pernah membedakan takbir dalam salat antara wajib dan sunnah; bahkan yang tampak dari mazhab Ahmad adalah bahwa takbir dalam salat itu wajib pada salat sunnah sebagaimana wajib pada salat wajib. Jika dikatakan ia sunnah pada salat wajib, maka dikatakan pula ia sunnah pada salat sunnah. Adapun perbedaan antara keduanya, bukan merupakan pendapat Ahmad maupun ulama lainnya.

Adapun yang ia sebutkan dari Ibnu Umar tentang takbirnya setelah salat ketika salat sendirian, itu adalah pendapat yang masyhur darinya dan merupakan masalah khilaf yang dikenal di kalangan ulama. Ibnu 'Abd al-Barr telah berkata ketika menyebutkan hadis Abu Salamah: *"Bahwa Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu mengimami mereka, bertakbir setiap kali turun dan naik; setelah salam beliau berkata: Demi Allah, akulah di antara kalian yang paling mirip salatnya dengan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam."* Ibnu 'Abd al-Barr berkata: Orang-orang tidak semuanya melakukan hal itu.

Yang menunjukkan hal ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abi Dzi'b dalam Muwaththa'-nya dari Sa'id bin Sam'an, dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, bahwa beliau berkata: *"Tiga hal yang biasa dilakukan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam namun ditinggalkan oleh manusia: ketika beliau berdiri untuk salat, beliau*

mengangkat kedua tangannya dengan sepenuhnya; beliau berdiam sejenak sebelum membaca, memohon karunia kepada Allah; dan beliau bertakbir setiap kali mengangkat dan menurunkan (anggota tubuh)."

Aku katakan: Ketiga hal ini ditinggalkan oleh segolongan imam dan fuqaha — yaitu mereka yang tidak mengangkat kedua tangan, yang tidak mewajibkan takbir, yang tidak menganjurkan doa iftitah dan ta'awudz, serta imam-imam yang tidak mengeraskan takbir perpindahan.

Ia berkata: Sebagian ahli ilmu berpendapat bahwa takbir itu hanyalah pemberitahuan tentang gerakan imam dan sebagai syiar salat, bukan sunnah kecuali dalam salat berjamaah. Adapun orang yang salat sendiri, tidak mengapa baginya jika tidak bertakbir.

Oleh karena itu, Malik menyebutkan hadis ini dan hadis Ibnu Syihab dari Ali bin Husain: "*Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bertakbir dalam salat setiap kali turun dan naik, dan tetap demikian salatnya hingga beliau berjumpa Allah 'azza wa jalla.*" Juga hadis Ibnu Umar dan Jabir radhiyallahu 'anhum: "*Bahwa keduanya bertakbir setiap kali turun dan naik dalam salat*" — dan Jabir mengajarkan hal itu kepada mereka. Malik menyebutkan semua hadis ini untuk menjelaskan bahwa takbir termasuk sunnah-sunnah salat.

Aku katakan: Apa yang disebutkan Malik memang demikian adanya. Adapun perbedaan pendapat yang disebutkan Ibnu 'Abd al-Barr, aku tidak menemukan ia menyebutkan dasarnya selain apa yang disebutkan Ahmad dari para ulama muslimin bahwa takbir itu disyariatkan dalam salat. Malik dan selainnya menyebutkan hal itu

— wallahu a'lam — karena adanya keberatan terhadap perbuatan para imam yang tidak menyempurnakan takbir.

Ibnu 'Abd al-Barr berkata: Ibnu Wahb meriwayatkan: Iyadh bin 'Abdillah al-Fihri mengabariku: *"Bahwa 'Abdullah bin Umar biasa berkata: Segala sesuatu memiliki hiasan, dan hiasan salat adalah takbir serta mengangkat tangan di dalamnya."* Jika Ibnu Umar berkata demikian, bagaimana mungkin disangka bahwa ia tidak bertakbir ketika salat sendiri? Ini tidak akan disangka oleh orang berakal terhadap Ibnu Umar.

Ibnu 'Abd al-Barr berkata: Diriwayatkan dari Umar bin al-Khaththab, Umar bin 'Abd al-'Aziz, Qatadah, dan selain mereka, *"bahwa mereka tidak menyempurnakan takbir."* Hal itu juga disebutkan dari al-Qasim dan Sa'id bin Jubair. Diriwayatkan dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, *"bahwa ia melakukan takbir ini dan berkata: Inilah salat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam."*

Ia berkata: Ini menunjukkan bahwa takbir pada setiap gerakan turun dan naik telah ditinggalkan oleh manusia. Dan dalam ditinggalkannya oleh manusia tanpa ada seorang pun yang mengingkari, terdapat petunjuk bahwa perkara itu dipahami oleh mereka sebagai sesuatu yang mubah.

Aku katakan: Yang hanya dapat diketahui adalah ditinggalkannya mengeraskan takbir. Adapun takbir imam secara pelan, tidak boleh diklaim ditinggalkan apabila imam tidak sampai pada pelaksanaannya — karena tidak ada seorang pun dari para imam yang berpendapat demikian. Tidak ada yang mengatakan bahwa mereka meninggalkan takbir pada setiap gerakan turun dan naik. Yang dikatakan adalah: mereka tidak menyempurnakannya. Makna "tidak menyempurnakan" adalah mengurangnya, dan

pengurangannya adalah tidak melakukannya saat gerakan turun — sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya — atau pengurangan dengan meninggalkan mengangkat suara, atau pengurangan dengan meninggalkannya pada sebagian tempat.

Ibnu 'Abd al-Barr meriwayatkan dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Aku pernah salat di belakang Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, Abu Bakr, Umar, dan Utsman radhiyallahu 'anhum — semuanya bertakbir ketika mengangkat kepala dan ketika menurunkan."* Ia berkata: Ini bertentangan dengan apa yang diriwayatkan dari Umar bahwa ia tidak menyempurnakan takbir.

Diriwayatkan dari Sa'id bin 'Abd al-'Aziz, dari az-Zuhri, ia berkata: *"Aku berkata kepada Umar bin 'Abd al-'Aziz: Apa yang menghalangimu untuk menyempurnakan takbir, sementara pejabatmu ('Abd al-'Aziz) menyempurnakannya? Maka ia menjawab: Itulah salat generasi pertama — dan ia enggan menerima (usulan) dariku."*

Aku katakan: Yang tidak diketahui oleh Umar bin 'Abd al-'Aziz dan orang-orang itu hanyalah mengeraskan takbir, sebagaimana hal itu juga tidak diketahui oleh banyak kalangan di zaman kita dan sebelumnya. Ibnu Abi Syaibah menyebutkan: Jarir mengabarkan kepada kami, dari Manshur, dari Ibrahim, ia berkata: *"Orang pertama yang mengurangi takbir adalah Ziyad."*

Aku katakan: Ziyad pernah menjadi gubernur di masa Umar, sehingga mungkin saja hal itu benar — bahwa Ziyad-lah yang memelopori peninggalan takbir itu ketika orang lain kemudian meninggalkannya.

Diriwayatkan dari al-Aswad bin Yazid, dari Abu Musa al-Asy'ari, ia berkata: *"Sungguh Ali telah mengingatkan kami pada salat yang dulu kami kerjakan bersama Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam – entah kami telah melupakannya atau sengaja kami tinggalkan. Beliau bertakbir setiap kali mengangkat (kepala), setiap kali meletakkan (kepala ke lantai), dan setiap kali sujud."*

Sudah diketahui bahwa para gubernur di Irak yang menyaksikan apa yang dikerjakan para pemimpin setempat – yang juga menjadi imam – dan tidak sampai kepada mereka perbedaan pendapat dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengenai hal itu; mereka melihat orang-orang berilmu dan beragama yang mereka kenal juga tidak mengetahui selain itu, sehingga mereka mengira bahwa itulah yang termasuk asal sunnah. Hal tersebut menimbulkan kekurangan dalam waktu salat dan pelaksanaannya, sampai-sampai mereka meyakini bahwa mengakhirkan salat lebih utama dari mengawalkannya – sebagaimana yang dilakukan para imam. Demikian pula tidak menyempurnakan takbir dan berbagai perkara lainnya yang kurang dari apa yang dilakukan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam.

Hingga Ibnu Mas'ud menafsirkan sebagian pemimpin di zamannya sebagai termasuk generasi yang Allah subhanahu wa ta'ala firmankan tentang mereka: **"Maka datanglah setelah mereka generasi pengganti yang menyia-nyiakan salat dan mengikuti hawa nafsu, maka kelak mereka akan menemui kesesatan."** (Maryam: 59)

Beliau berkata: *"Bagaimana keadaan kalian ketika kalian diliputi fitnah yang di dalamnya anak kecil tumbuh dewasa dan orang tua menjadi pikun? Apabila sesuatu ditinggalkan di dalamnya, dikatakan: Sunnah telah ditinggalkan! Maka ditanyakan: Kapan itu*

terjadi wahai Abu 'Abdurrahman? Beliau menjawab: Itu terjadi apabila para ulama kalian telah pergi, para fuqaha kalian semakin sedikit, dunia dicari dengan amalan akhirat, dan ilmu agama dipelajari bukan untuk agama."

Abdullah bin Mas'ud juga berkata: *"Aku lebih mengkhawatirkan kalian dari selain Dajjal daripada Dajjal itu sendiri – yaitu perkara-perkara yang datang dari para pembesar kalian. Maka siapapun, laki-laki maupun perempuan, yang menjumpai zaman itu, hendaklah ia berpegang pada petunjuk yang pertama, petunjuk yang pertama."*

Termasuk dalam bab ini: ketika Umar bin 'Abd al-'Aziz menjabat sebagai gubernur Madinah pada masa kekhalifahan al-Walid – anak pamannya – dan Umar inilah yang membangun kamar Nabi (Hujrah Nabawiyyah) pada saat itu – Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu pernah salat di belakangnya. Ia kemudian berkata sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan an-Nasa'i dari Anas bin Malik radhiyallahu 'anhu: *"Aku tidak pernah salat di belakang seorang pun setelah Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam yang lebih menyerupai salat beliau daripada pemuda ini" – yakni Umar bin 'Abd al-'Aziz – "Kami memperkirakan rukuknya sebanyak sepuluh tasbih, dan sujudnya sebanyak sepuluh tasbih."*

Ini terjadi di Madinah, padahal para gubernurnya lebih menjaga sunnah dibanding para gubernur daerah lainnya – karena daerah-daerah lain diatur berdasarkan pendapat para raja, sedangkan Madinah diatur berdasarkan sunnah Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam atau semisalnya. Meski demikian, para gubernur Madinah pun telah mengubah sebagian sunnah. Siapun yang menyangka bahwa hal ini terjadi pada masa kekhalifahan Umar bin 'Abd al-'Aziz, ia keliru – karena Anas bin

Malik radhiyallahu 'anhu tidak sempat hidup pada masa kekhalifahan Umar bin 'Abd al-'Aziz; beliau wafat dua tahun sebelum itu.

Hal ini sesuai dengan hadis masyhur dalam Sunan Abu Dawud, at-Tirmidzi, dan Ibnu Majah, dari 'Aun bin 'Abdillah, dari 'Abdullah bin Mas'ud radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Apabila salah seorang dari kalian rukuk, hendaklah ia mengucapkan tiga kali: Subhana Rabbiyal 'Azhim (Maha Suci Tuhanku Yang Maha Agung) – dan itulah minimal yang wajib – dan apabila ia sujud, hendaklah ia mengucapkan: Subhana Rabbiyal A'la (Maha Suci Tuhanku Yang Maha Tinggi) tiga kali, dan itulah minimalnya."*

Abu Dawud berkata: Hadis ini mursal; 'Aun tidak pernah menjumpai 'Abdullah bin Mas'ud. Demikian pula al-Bukhari dalam Tarikh-nya. At-Tirmidzi berkata: Sanadnya tidak bersambung; 'Aun bin 'Abdillah tidak pernah menjumpai Ibnu Mas'ud. 'Aun adalah salah satu ulama Kufah yang terkenal dan termasuk anggota keluarga Abdullah (bin Mas'ud). Dikatakan bahwa ia menerima hadis itu dari para ulama keluarganya.

Oleh karena itu, para fuqaha berpegang pada hadis ini dalam hal tasbih karena memiliki banyak syawahid (hadis penguat), hingga mereka mengatakan bahwa tiga kali itu adalah minimal kesempurnaan atau minimal rukuk – yang menunjukkan bahwa batas maksimalnya lebih dari itu.

Maka pendapat sebagian fuqaha yang menyatakan bahwa sunnahnya bagi imam adalah mencukupkan diri dengan tiga kali tasbih – yang berasal dari pokok mazhab Syafi'i dan Ahmad, semoga Allah meridhai keduanya, serta ulama lainnya – adalah

sejenis dengan pendapat orang yang berkata: sunnah itu adalah tidak memanjangkan i'tidal setelah ruku', atau menunda shalat hingga akhir waktunya, atau semisalnya. Sebab mereka yang berpendapat demikian tidak memiliki landasan yang dapat mereka kembalikan kepadanya dari sunnah sama sekali. Bahkan hadits-hadits yang tersebar luas dari Nabi shallallahu alaihi wasallam yang telah tetap dalam kitab-kitab Shahih, Sunan, Musnad, dan lainnya, menunjukkan bahwa beliau shallallahu alaihi wasallam biasanya membaca tasbih dalam kebanyakan shalatnya lebih dari jumlah itu, sebagaimana telah disebutkan petunjuk hadits-hadits tersebut sebelumnya.

Akan tetapi mereka berpendapat demikian ketika mendengar bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Apabila salah seorang di antara kalian mengimami manusia, hendaklah ia meringankan; dan apabila ia shalat sendiri, hendaklah ia memanjangkan sesuka hatinya."* Namun mereka tidak mengetahui ukuran pemanjangan itu, dan tidak pula memahami pemanjangan yang dilarang beliau tatkala bersabda kepada Mu'adz: *"Apakah engkau ingin menjadi penyebab fitnah, wahai Mu'adz?"* Maka mereka menetapkan suatu ukuran bagi yang disunahkan berdasarkan pendapat mereka sendiri.

Padahal sudah maklum bahwa ukuran shalat — baik yang wajib maupun yang disunahkan — tidak dikembalikan kepada selain sunnah. Sebab hal ini termasuk ilmu yang tidak Allah dan Rasul-Nya serahkan kepada pendapat-pendapat para hamba. Nabi shallallahu alaihi wasallam shalat bersama kaum muslimin lima waktu setiap hari, demikian pula para khulafa'ur rasyidin yang diperintahkan untuk kita ikuti. Maka wajib untuk mencari apa yang telah disunahkan oleh Rasulullah shallallahu alaihi wasallam, dan

tidak sepatutnya ditetapkan suatu hukum di dalamnya berdasarkan pendapat akal semata. Ijtihad pendapat hanya berlaku dalam hal yang belum ada sunnahnya dari Rasulullah shallallahu alaihi wasallam. Tidak boleh seseorang sengaja menolak sesuatu yang telah ada sunnahnya dengan akal dan qiyas.

Di antara yang menjelaskan hal ini: bahwa meringankan adalah perkara yang relatif dan nisbi, tidak memiliki batasan dalam bahasa maupun kebiasaan. Karena bisa jadi apa yang dianggap panjang oleh satu kelompok dianggap ringan oleh kelompok lain, dan sebaliknya. Ini adalah perkara yang berbeda-beda sesuai perbedaan kebiasaan manusia dan ukuran-ukuran ibadah, bukan termasuk ibadah yang tidak memiliki ketentuan syariat.

Maka diketahuilah bahwa yang wajib bagi seorang muslim adalah mengembalikan ukuran ringan dan panjangnya kepada sunnah. Dengan ini pula menjadi jelas bahwa perintah beliau shallallahu alaihi wasallam untuk meringankan tidak bertentangan dengan perintah beliau untuk memanjangkan pula, sebagaimana dalam hadits 'Ammar yang terdapat dalam kitab Shahih, tatkala beliau bersabda: *"Sesungguhnya panjangnya shalat seseorang dan singkatnya khutbahnya adalah tanda kefaqihannya, maka panjangkanlah shalat dan singkatkanlah khutbah."* Di sana beliau memerintahkan memanjangkan, sedangkan di tempat lain beliau memerintahkan meringankan, dan keduanya tidak bertentangan. Sebab pemanjangan di sini adalah relatif terhadap khutbah, sedangkan peringanan di sana adalah relatif terhadap apa yang dilakukan sebagian imam di zamannya berupa pembacaan surah Al-Baqarah dalam shalat Isya. Oleh karena itu beliau bersabda: *"Apabila salah seorang di antara kalian shalat sendiri, hendaklah ia*

memanjangkan sesuka hatinya." Ini menjelaskan bahwa bagi orang yang shalat sendiri tidak ada batas panjang shalatnya yang menjadikan shalat itu dianggap ringan, berbeda dengan imam yang harus memperhatikan makmum. Sebab di belakangnya ada orang yang sakit, orang tua, dan orang yang memiliki keperluan. Oleh karena itu sunnah menetapkan agar diringankan dari pemanjangan ketika para makmum atau sebagian mereka mengalami suatu halangan, sebagaimana sabda beliau shallallahu alaihi wasallam: *"Sesungguhnya aku masuk ke dalam shalat dalam keadaan ingin memanjangkannya, lalu aku mendengar tangisan bayi, maka aku pun meringankannya karena aku tahu betapa gundahnya sang ibu."* Dan dengan itu Nabi shallallahu alaihi wasallam memberi alasan sebagaimana telah disebutkan dalam hadits Ibnu Mas'ud.

Demikian pula terdapat dalam Shahihain dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Apabila salah seorang di antara kalian mengimami manusia, hendaklah ia meringankan, karena di antara mereka ada yang lemah, yang tua, dan yang memiliki keperluan. Dan apabila ia shalat sendiri, hendaklah ia memanjangkan sesuka hatinya."* Dalam satu riwayat: *"Karena di antara mereka ada yang sakit, orang tua renta, dan yang memiliki keperluan."*

Oleh karena itu, Nabi shallallahu alaihi wasallam terkadang meringkas shalatnya dari yang biasanya beliau lakukan, sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahihnya dari 'Amr bin Huraith radhiyallahu anhu yang berkata: *"Seolah-olah aku masih mendengar suara Nabi shallallahu alaihi wasallam membaca dalam shalat Subuh: 'Falaa uqsimu bil khunnas, al-jawaril kunnas' (At-Takwir: 15-16)."* Dan diriwayatkan pula bahwa beliau membaca

surah Az-Zalzalah dalam shalat Subuh dalam sebagian perjalanannya.

Terkadang beliau juga memanjangkan shalatnya, hingga telah tetap dalam Shahih dari Ibnu Abbas radhiyallahu anhum: *"Bahwa Ummu Fadhl binti Al-Harits mendengarnya membaca 'Wal mursalaati 'urfa' (Al-Mursalat: 1), lalu ia berkata: Wahai anakku, sungguh bacaanmu atas surah ini mengingatkanku; sesungguhnya surah ini adalah yang terakhir aku dengar dibaca oleh Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dalam shalat Maghrib."*

Dalam Shahihain dari Muhammad bin Jubair bin Muth'im, dari ayahnya, bahwa ia berkata: *"Aku mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wasallam membaca surah At-Thur dalam shalat Maghrib."* Dan dalam Al-Bukhari serta kitab-kitab Sunan dari Marwan bin Al-Hakam, ia berkata: Zaid bin Tsabit berkata kepadaku: *"Mengapa engkau membaca surah-surah pendek dari Al-Mufashshal dalam shalat Maghrib, padahal aku telah melihat Rasulullah shallallahu alaihi wasallam membaca surah yang paling panjang dari dua yang terpanjang dalam shalat Maghrib?"* Aku bertanya: *Apa surah yang paling panjang dari dua yang terpanjang itu? Ia menjawab: Al-A'raf."*

Hadits-hadits ini termasuk hadits yang paling sahih, dan telah ditetapkan di dalamnya bahwa beliau membaca dalam shalat Maghrib; terkadang Al-A'raf, terkadang At-Thur, dan terkadang Al-Mursalat – meskipun para fuqaha sepakat bahwa sunnah bacaan dalam shalat Maghrib adalah lebih singkat dari bacaan dalam shalat Subuh. Lantas bagaimana seharusnya bacaan dalam shalat Subuh dan shalat lainnya?

Termasuk dalam bab ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Waki' dari Manshur, dari Ibrahim An-Nakha'i, ia berkata: Abu Ubaidah bin Abdullah bin Mas'ud memanjangkan berdirinya setara dengan rukuknya, dan orang-orang mencela hal itu. Abu Muhammad bin Hazm berkata: Celaan itu seharusnya ditujukan kepada orang yang mencela amalan Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dan bersandar kepada orang yang tidak memiliki hujjah.

Aku berkata: Telah disebutkan sebelumnya perbuatan Abu Ubaidah yang terdapat dalam kitab Shahih dan kesesuaiannya dengan perbuatan Rasulullah shallallahu alaihi wasallam. Adapun mereka yang mencela Abu Ubaidah adalah penduduk Kufah di zaman Al-Hajjaj dan fitnah Ibnu Al-Asy'ats; mereka bukan para sahabat, dan tidak diketahui bahwa mereka termasuk tokoh-tokoh tabi'in. Meskipun ada di antara mereka yang sempat bertemu dengan Ibnu Mas'ud, namun Ibnu Mas'ud bukanlah imam tetap di zamannya — imam tetap saat itu adalah orang lain. Dan Ibnu Abi Mas'ud lebih dekat dalam mengikuti ayahnya dibandingkan mereka yang tidak dikenal ini.

Jadi mereka yang mengingkari Abu Ubaidah hanyalah mengingkarinya karena ia menyalahi kebiasaan yang telah mereka jalani, meskipun kebiasaan itu menyalahi sunnah Nabawiyah. Namun pengingkaran ini bukan berasal dari kalangan fuqaha.

Yang memperjelas hal ini adalah bahwa fuqaha terbesar yang berguru kepada Ibrahim An-Nakha'i adalah Alqamah, yang wafat sebelum fitnah Ibnu Al-Asy'ats saat Abu Ubaidah bin Abdullah mendirikan shalat. Alqamah wafat pada tahun 61 atau 62, di awal-awal masa pemerintahan Yazid, sedangkan fitnah Ibnu Al-Asy'ats terjadi pada masa pemerintahan 'Abdul Malik. Demikian pula Masruq, dikatakan bahwa ia juga wafat sebelum tahun 70, dan

ada perbedaan pendapat tentang keduanya sebagaimana halnya tentang Masruq dan semisalnya.

Maka jelaslah bahwa fuqaha terbesar dari kalangan murid Abdullah bin Mas'ud bukanlah mereka yang mengingkari hal tersebut. Meskipun sebagian orang ketika mendengar pernyataan yang bersifat umum ini mengaitkannya dengan Ibrahim An-Nakha'i, padahal yang masyhur adalah bahwa Alqamah-lah yang dianggap sebagian orang menyangka bahwa Ibrahim dan sejenisnya yang mengingkari hal itu – padahal mereka yang menyaksikannya dan mengambil ilmu dari Abdullah dan semisalnya. Maka jelaslah bahwa persoalannya tidak demikian.

Inilah akhir dari apa yang ditemukan dalam naskah asli. Segala puji bagi Allah, Rabb semesta alam.

[Pasal: Salam Merupakan Bagian dari Shalat]

Pasal

Adapun salam penutup shalat: menurut pendapat yang dipilih oleh Malik dan pengikutnya dari kalangan ulama Madinah adalah satu kali salam dalam semua shalat, baik wajib maupun sunnah, yang mencakup rukun-rukun fi'liyah yang banyak ataupun hanya satu rukun saja. Sedangkan menurut ulama Kufah, salam dilakukan dua kali dalam semua itu, dan pendapat ini diikuti oleh Syafi'i.

Adapun pendapat yang dipilih dalam riwayat yang masyhur dari Ahmad adalah bahwa shalat sempurna yang mencakup berdiri, ruku', dan sujud, salam dilakukan dua kali. Sedangkan shalat yang hanya memiliki satu rukun, seperti shalat jenazah,

sujud tilawah, dan sujud syukur, maka yang dipilih adalah satu kali salam, sebagaimana itulah yang datang dari kebanyakan atsar. Dengan demikian, keluar dari rukun-rukun fi'liyah yang banyak dilakukan dengan salam yang banyak, dan dari rukun fi'liyah yang tunggal dilakukan dengan salam yang tunggal. Sebab shalat Nabi shallallahu alaihi wasallam adalah shalat yang proporsional; ketika beliau memanjangkannya, beliau memberikan bagian panjang kepada setiap bagiannya, dan ketika beliau meringankannya, beliau memasukkan keringanan pada seluruh bagiannya secara umum.

[Pasal: Shalat Berjamaah]

Pasal

Adapun shalat berjamaah: ahli hadits mengikuti apa yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, sunnah, dan pendapat-pendapat para sahabat tentang wajibnya shalat berjamaah bagi yang tidak memiliki uzur, dan gugurnya kewajiban itu bagi yang memiliki uzur. Mereka juga mendahulukan imam berdasarkan apa yang ditetapkan Nabi shallallahu alaihi wasallam, tatkala beliau bersabda: *"Yang mengimami suatu kaum adalah yang paling banyak hafalan Al-Qur'annya; jika dalam hal bacaan mereka sama, maka yang paling mengetahui sunnah; jika dalam hal sunnah mereka sama, maka yang paling dahulu hijrahnya."* Beliau membedakan antara ilmu tentang Al-Qur'an dan ilmu tentang sunnah, sebagaimana yang ditunjukkan oleh hadits. Pengutamaan sebagian imam atas yang lain baru berlaku apabila mereka setara dalam pengetahuan mendirikan shalat sesuai cara yang disyariatkan, melaksanakannya sesuai sunnah, dan dalam

keadaan agama imam yang memungkinkan makmum terhindar dari kekurangan shalatnya di belakangnya. Apabila keduanya setara dalam kesempurnaan shalat dari diri mereka sendiri dan dari orang yang shalat di belakang mereka, barulah didahulukan yang lebih banyak bacaannya, kemudian yang lebih mengetahui sunnah. Jika tidak demikian, maka keutamaan shalat itu sendiri lebih diutamakan daripada sifat imamnya, dan apa yang diperlukan dari ilmu dan agama di dalamnya lebih didahulukan daripada yang sekadar disunahkan dari hal itu dan lainnya.

Sebagian ulama berpendapat bahwa shalat berjamaah adalah sunnah muakkadah, sebagian lain berpendapat ia fardhu kifayah, dan mereka juga berselisih dalam hal pengutamaan imam.

Wajib pula menegakkan shaf-shaf di dalamnya, sebagaimana yang diperintahkan Nabi shallallahu alaihi wasallam, yang mencakup lima hal dari sunnahnya: meluruskan shaf, merapatkannya, saling mendekat, mengisi shaf pertama sebelum yang berikutnya, dan menempatkan imam di tengah — hingga melarang apa yang dilarang Nabi shallallahu alaihi wasallam berupa shalat seorang diri di belakang shaf, dan memerintahkannya untuk mengulang shalat, sebagaimana Nabi shallallahu alaihi wasallam memerintahkannya dalam dua hadits yang sahih dari beliau yang memerintahkan orang yang shalat sendiri di belakang shaf untuk mengulang — sebagaimana beliau memerintahkan orang yang buruk shalatnya untuk mengulang, dan sebagaimana beliau memerintahkan orang yang buruk wudhunya yang meninggalkan bagian selebar kuku dari kakinya tidak terkena air untuk mengulang.

Maka tempat-tempat ini menunjukkan disyaratkannya bersuci dan berbaris shaf dalam shalat serta mendatangkan rukun-rukunnya.

Adapun mereka yang menyelisihi hadits tentang shalat seorang diri di belakang shaf – seperti Abu Hanifah, Malik, dan Syafi'i – di antara mereka ada yang tidak sampai hadits tersebut kepadanya atau tidak terbukti sahih menurutnya. Sedangkan Syafi'i menganggapnya bertentangan dengan kenyataan bahwa imam shalat sendirian, dengan fakta bahwa Mulaikah nenek Anas pernah shalat di belakang mereka, dan dengan hadits Abu Bakrah ketika ia ruku' sebelum mencapai shaf.

Adapun Ahmad, prinsipnya dalam hadits-hadits yang saling bertentangan dalam dua persoalan yang serupa namun tidak identik adalah: ia menggunakan setiap hadits sesuai konteksnya dan tidak membenturkan salah satunya dengan yang lain. Maka dalam kasus seperti perempuan ini, ia berkata: apabila ia bersama perempuan-perempuan lain, ia shalat di tengah-tengah mereka. Tetapi apabila ia bersama laki-laki, ia tidak shalat kecuali di belakang mereka meskipun ia sendirian; karena ia dilarang berbaris sejajar dengan laki-laki, sehingga berdiri sendiri terpisah dari laki-laki lebih baik baginya daripada berbaris sejajar dengan mereka. Sebagaimana apabila ia mengimami perempuan-perempuan, ia shalat di tengah-tengah mereka karena itu lebih menutupi auratnya, sebagaimana imam dari kalangan orang-orang yang telanjang shalat di tengah-tengah mereka, meskipun sunnah bagi laki-laki yang berpakaian apabila mengimami adalah maju ke depan shaf.

Kita katakan: imam tidaklah serupa dengan makmum; sebab sunnahnya adalah maju ke depan, bukan berbaris sejajar.

Sedangkan sunnah para makmum adalah berbaris shaf. Memang, sendirian-nya imam dan perempuan menunjukkan bolehnya seorang laki-laki yang menjadi makmum berdiri sendiri karena kebutuhan, yaitu apabila ia tidak mendapatkan tempat untuk shalat kecuali dengan berdiri sendiri. Ini adalah qiyas dari pendapat Ahmad dan selainnya; juga karena kewajiban-kewajiban shalat dan lainnya gugur karena uzur. Maka berbaris shaf hanyalah salah satu dari kewajiban shalat, sehingga ia gugur karena ketidakmampuan dalam berjamaah sebagaimana kewajiban lainnya gugur di dalamnya dan dalam sunnah-sunnah shalat. Oleh karena itu, mengupayakan berjamaah dalam shalat khauf, shalat orang sakit, dan semisalnya — meskipun dengan membelakangi kiblat, melakukan gerakan banyak, berpisah dari imam, dan meninggalkan berdiri bagi orang sakit — lebih utama daripada shalat masing-masing sendirian.

Oleh karena itu, sebagian pengikut Ahmad berpendapat bolehnya makmum maju melampaui imamnya karena kebutuhan seperti dalam keadaan berdesak-desakan dan semisalnya, meskipun tidak boleh tanpa kebutuhan. Dan hal ini diriwayatkan dalam sebagian tata cara shalat khauf. Karena itu pula, menurut Ahmad dan selainnya dari kalangan imam-imam sunnah, gugurlah apa yang menjadi syarat berjamaah berupa keadilan imam dan kehalalan tempat dan semisalnya karena kebutuhan. Mereka membolehkan — bahkan mewajibkan — melaksanakan shalat Jumat, dua hari raya, shalat khauf, manasik, dan semisalnya di belakang imam-imam yang fasik dan di tempat-tempat yang dirampas, apabila meninggalkan hal itu mengakibatkan ditinggalkannya shalat Jumat dan berjamaah, atau timbulnya fitnah dalam umat dan semisalnya. Sebagaimana terdapat dalam

hadits Jabir radhiyallahu anhu: *"Janganlah seorang yang fasik mengimami seorang mukmin, kecuali ia memaksanya dengan kekuasaan yang ditakuti pedang atau cemetinya."* Karena paling jauh hukumnya adalah keadilan imam itu wajib, maka ia gugur karena uzur sebagaimana banyak kewajiban yang gugur dalam shalat berjamaah khauf karena uzur.

Barangsiapa yang mendapat petunjuk kepada prinsip ini — yaitu bahwa kewajiban-kewajiban shalat itu sendiri gugur karena uzur, demikian pula kewajiban-kewajiban dalam berjamaah dan semisalnya — maka ia telah mendapat petunjuk kepada apa yang dibawa sunnah berupa jalan tengah antara mengabaikan sebagian kewajiban syariat sama sekali, sebagaimana yang menimpa sebagian orang, dan antara berlebih-lebihan dalam kewajiban itu hingga mengakibatkan ditinggalkannya kewajiban lain yang lebih kuat darinya ketika tidak mampu melaksanakannya — meskipun yang lebih kuat itu masih mampu dilaksanakan, sebagaimana yang menimpa orang-orang lain. Sebab melaksanakan apa yang mampu dilakukan dari hal itu tanpa yang tidak mampu dilakukan adalah jalan tengah di antara keduanya.

Di atas prinsip inilah dibangun permasalahan hijrah dan 'azm yang merupakan inti permasalahan imamah, sehingga tidak dilakukan kecuali sesuai kemampuan.

Oleh karena itu, Ahmad dalam riwayat yang dinukilkan darinya, bersama sekelompok pengikutnya, berpendapat bolehnya orang yang shalat fardhu bermakmum kepada orang yang shalat sunnah karena kebutuhan, sebagaimana dalam shalat khauf, dan sebagaimana apabila orang yang shalat fardhu tidak dapat membaca, seperti dalam hadits 'Amr bin Salamah, Mu'adz, dan semisalnya — meskipun ia tidak membolehkannya tanpa

kebutuhan dalam salah satu riwayat darinya. Adapun apabila ia membolehkannya secara mutlak, maka tidak ada pembicaraan lagi. Dan ada pula di antara pengikutnya yang tidak membolehkannya dalam keadaan apapun.

Maka pendapat-pendapat dalam mazhabnya dan mazhab lainnya menjadi tiga: larangan secara mutlak adalah pendapat yang masyhur dari Abu Hanifah dan Malik, sedangkan kebolehan secara mutlak adalah pendapat Syafi'i.

Mirip dengan ini adalah permasalahan makmum berpisah dari imamnya sebelum salam. Tentang ini terdapat tiga riwayat dari Ahmad: yang paling pertengahan adalah bolehnya hal itu karena kebutuhan, sebagaimana yang dilakukan kelompok pertama dalam shalat khauf, dan sebagaimana yang dilakukan orang yang merasa keberatan karena Mu'adz memanjangkan shalat Isya kepadanya ketika pemanjangan shalat itu memberatkannya. Riwayat kedua: larangan secara mutlak, seperti pendapat Abu Hanifah. Riwayat ketiga: kebolehan secara mutlak, seperti pendapat Syafi'i.

Oleh karena itu, Ahmad dalam riwayat yang masyhur darinya membolehkan seorang perempuan mengimami laki-laki karena kebutuhan, misalnya apabila ia dapat membaca sedangkan mereka tidak dapat, sehingga ia mengimami mereka dalam shalat tarawih – sebagaimana *Nabi shallallahu alaihi wasallam mengizinkan Ummu Waraqah untuk mengimami penghuni rumahnya, dan beliau menjadikan untuknya seorang muadzin* – dan ia berdiri di belakang mereka meskipun mereka adalah makmumnya, karena kebutuhan. Ini menjadi hujjah bagi orang yang membolehkan makmum maju karena kebutuhan. Hal ini dengan mempertimbangkan apa yang diriwayatkan dari beliau

shallallahu alaihi wasallam berupa sabdanya: *"Janganlah seorang perempuan mengimami seorang laki-laki."* Dan bahwa larangan perempuan mengimami laki-laki adalah pendapat mayoritas ulama.

Berdasarkan prinsip ini, Ahmad menggunakan hadis yang tersebar luas dari Nabi Muhammad shallallahu alaihi wa sallam mengenai imam, yaitu sabdanya: *"Apabila imam shalat dalam keadaan duduk, maka shalatlah kalian semua dalam keadaan duduk."* Beliau menjelaskan alasannya bahwa hal tersebut menyerupai kebiasaan orang-orang non-Arab yang berdiri sebagian dari mereka untuk menghormati sebagian yang lain. Maka gugurlah kewajiban berdiri bagi para makmum, karena berdiri dalam kondisi itu mengandung mafsadat yang telah diisyaratkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam, yaitu menyelisihi imam dan menyerupai orang-orang non-Arab yang berdiri untuk menghormatinya. Demikian pula yang dilakukan oleh para imam dari kalangan sahabat setelah beliau, ketika mereka sakit dan shalat dalam keadaan duduk, maka makmum di belakang mereka pun duduk, seperti yang dilakukan oleh Usaid bin Hudhair radhiyallahu anhu.

Namun demikian, hal ini dihukumi makruh bagi selain imam rawatib, karena tidak ada keperluan untuk mengurangi kesempurnaan shalat dengan mengikutinya. Oleh sebab itu, Ahmad juga menghukumi makruh apabila imam rawatib menderita penyakit menahun, karena dalam kondisi itu ia seharusnya menyerahkan tugas keimaman kepada orang lain. Ahmad tidak memandang hal ini sebagai sesuatu yang dinasakh oleh kenyataan bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam pada saat sakit pernah shalat dalam keadaan duduk di tengah-tengah shalat sementara

para makmum tetap berdiri, karena tidak ada pertentangan antara apa yang beliau perintahkan dengan apa yang beliau lakukan. Selain itu, para sahabat tetap mengamalkan perintah beliau setelah wafatnya meskipun mereka menyaksikan langsung perbuatan beliau tersebut. Maka perlu dibedakan antara duduk sejak awal shalat dengan duduk di tengah-tengah shalat, karena keduanya diperbolehkan; sebab perbuatan beliau sama sekali tidak mengharamkan apa yang telah beliau perintahkan dalam keadaan apapun. Hal ini termasuk permasalahan yang mengandung pembahasan mendalam yang bukan tempatnya diuraikan di sini. Yang dimaksudkan hanyalah mengingatkan kaidah-kaidah syariat yang dapat dipahami oleh hati yang sehat, sebagaimana ditunjukkan oleh firman Allah Ta'ala: **"Maka bertakwalah kepada Allah semampu kalian"** (At-Taghabun: 16), dan sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam: *"Apabila aku memerintahkan kalian dengan suatu perintah, maka laksanakanlah semampu kalian."* Bahwa apabila tidak mungkin menggabungkan dua kewajiban sekaligus, maka didahulukan yang lebih kuat dan yang lainnya gugur karena ketidakmampuan secara syar'i. Ini juga merupakan pengingat terhadap kaidah-kaidah yang menjadi sumber pengambilan hukum para ulama semoga Allah meridhai mereka.

Pasal: Keterkaitan Shalat Makmum dengan Shalat Imam

Pasal

Tentang Keterkaitan Shalat Makmum dengan Shalat Imam

Manusia dalam masalah ini terbagi menjadi tiga pendapat:

Pertama: Tidak ada keterkaitan di antara keduanya, dan setiap orang shalat untuk dirinya sendiri. Manfaat bermakmum hanyalah untuk memperbanyak pahala dengan jamaah. Ini adalah pendapat yang dominan dalam mazhab Syafi'i, namun pendapat ini mendapat sanggahan karena Syafi'i sendiri melarang orang yang hafal Al-Qur'an bermakmum kepada yang tidak bisa membaca, melarang laki-laki bermakmum kepada perempuan, dan membatalkan shalat makmum yang mengikuti orang yang tidak sah shalatnya seperti orang kafir dan orang yang berhadass. Permasalahan-permasalahan ini memiliki pembahasan tersendiri yang bukan tempatnya di sini.

Di antara dalil dalam masalah ini adalah sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam mengenai para imam: *"Jika mereka berbuat baik, maka pahalanya untuk kalian dan untuk mereka. Jika mereka berbuat buruk, maka pahalanya untuk kalian dan dosanya atas mereka."*

Kedua: Shalat makmum terikat dengan shalat imam dan merupakan cabang darinya secara mutlak. Setiap kekurangan yang terjadi dalam shalat imam akan berpengaruh kepada shalat makmum, berdasarkan sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam: *"Imam adalah penjamin."* Berdasarkan pendapat ini, makmum yang mengikuti imam yang berhadass namun tidak menyadarinya wajib mengulangi shalatnya sebagaimana imam mengulangi shalatnya. Ini adalah mazhab Abu Hanifah dan salah satu riwayat dari Ahmad yang dipilih oleh Abu al-Khatthab, hingga sebagian ulama dalam kelompok ini seperti Muhammad bin al-Hasan berpendapat bahwa orang yang berwudhu tidak boleh bermakmum kepada orang yang bertayamum karena bersucinya lebih rendah.

Ketiga: Shalat makmum terikat dengan shalat imam, namun kekurangan hanya berpengaruh kepada shalat makmum apabila tidak ada uzur dari keduanya. Adapun jika ada uzur, maka kekurangan itu tidak berpengaruh. Apabila imam meyakini bahwa bersucinya sah, maka ia dimaafkan dalam hal keimaman, dan makmum pun dimaafkan dalam hal mengikutinya. Ini adalah pendapat Malik, Ahmad, dan selain keduanya. Inilah yang sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari para sahabat dalam masalah ini, dan merupakan pendapat yang paling pertengahan, sebagaimana telah kami sebutkan mengenai sifat imam yang memiliki kekurangan: bahwa hukumnya dalam kondisi ada keperluan berbeda dengan hukumnya dalam kondisi tidak ada keperluan, sehingga hukum shalatnya mengikuti hukum dirinya sendiri.

Berdasarkan pendapat ketiga ini pula dibangun masalah makmum yang mengikuti imam yang meninggalkan sebagian yang diyakini makmum sebagai kewajiban shalat, apabila imam memiliki takwil yang dibenarkan, seperti tidak berwudhu karena keluarnya najis dari selain dua jalan, atau karena menyentuh kemaluan dan semisalnya. Keyakinan imam akan sahnyanya shalatnya dalam kasus ini sama dengan keyakinannya akan sahnyanya shalat ketika tidak mengetahui adanya hadas, bahkan lebih kuat lagi, karena dalam kasus yang pertama imam wajib mengulangi shalatnya. Ini juga merupakan kaidah yang bermanfaat.

Yang menunjukkan kebenaran pendapat ini adalah riwayat yang dikeluarkan oleh Al-Bukhari dalam Shahihnya dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu, bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Mereka shalat untuk kalian. Jika mereka benar,*

maka pahalanya untuk kalian dan untuk mereka. Jika mereka keliru, maka pahalanya untuk kalian dan dosanya atas mereka." Ini merupakan nash yang tegas bahwa apabila imam keliru, maka akibat kekeliruannya ditanggung olehnya sendiri, bukan oleh para makmum. Barangsiapa yang shalat dengan meyakini bersucinya sah padahal ia sebenarnya berhadass kecil, berhadass besar, atau terdapat najis pada dirinya, dan kita katakan bahwa ia wajib mengulangi shalatnya karena najis tersebut sebagaimana ia mengulangi karena hadas, maka imam ini keliru dalam keyakinannya, sehingga kekeliruannya ditanggung olehnya sendiri dan ia wajib mengulangi shalatnya. Adapun para makmum, maka shalat itu menjadi hak mereka dan mereka tidak menanggung apapun dari kesalahan imamnya, sebagaimana yang telah ditegaskan oleh Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Ini merupakan nash yang jelas tentang sahnya shalat mereka.

Demikian pula apabila imam meninggalkan sebagian kewajiban shalat karena takwil yang dianggap keliru oleh makmum, seperti menyentuh kemaluannya lalu shalat, atau berbekam lalu shalat, atau meninggalkan bacaan basmalah, atau shalat dengan membawa najis yang menurut makmum tidak dimaafkan, dan semisalnya. Kondisi imam yang paling buruk dalam kasus ini adalah ia dianggap keliru jika tidak dianggap benar, sehingga shalat itu tetap menjadi milik makmum dan makmum tidak menanggung apapun dari kesalahan imamnya. Demikian pula yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud dari Uqbah bin Amir radhiyallahu anhu, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Barangsiapa yang mengimami manusia lalu tepat waktunya dan menyempurnakan shalatnya, maka pahalanya untuknya dan untuk mereka.*

Barangsiapa yang mengurangi sesuatu dari hal itu, maka dosanya atasnya dan tidak atas mereka." Namun Abu Dawud tidak menyebutkan kalimat "dan menyempurnakan shalatnya." Kekurangan yang disebutkan dalam hadis ini ditafsirkan oleh hadis sebelumnya bahwa yang dimaksud adalah kekeliruan. Dan mafhum dari sabda beliau "jika ia keliru maka dosanya atasnya dan tidak atas mereka" menunjukkan bahwa apabila dilakukan dengan sengaja, maka tidak berlaku demikian. Hal ini juga sesuai dengan kesepakatan kaum muslimin bahwa orang yang meninggalkan rukun-rukun shalat yang telah disepakati tidak sepatutnya diikuti sebagai imam.

Pasal: Tempat Qunut dalam Shalat

Pasal

Adapun qunut, maka manusia dalam masalah ini terbagi menjadi dua kutub dan satu posisi tengah. Sebagian berpendapat bahwa qunut hanya disyariatkan sebelum rukuk, dan sebagian lain berpendapat bahwa qunut hanya disyariatkan setelah rukuk. Adapun para fukaha ahli hadis seperti Ahmad dan selainnya, mereka membolehkan kedua cara tersebut karena keduanya sama-sama terdapat dalam sunnah yang sahih. Meskipun demikian, mereka lebih memilih qunut setelah rukuk karena lebih banyak riwayatnya dan lebih sesuai dengan analogi; sebab mendengarkan doa sangat tepat mengikuti ucapan hamba: "*Sami'allahu liman hamidah*" (Semoga Allah mendengar orang yang memuji-Nya), karena pujian kepada Allah disyariatkan sebelum doa, sebagaimana Al-Fatihah dibangun di atas prinsip tersebut: awalannya berupa pujian dan akhirnya berupa doa.

Selain itu, manusia tentang disyariatkannya qunut dalam shalat Subuh terbagi menjadi tiga pendapat, setelah mereka sepakat bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam pernah melakukan qunut dalam shalat Subuh. Pertama, ada yang berpendapat bahwa qunut telah dinasakh, karena beliau pernah melakukannya kemudian meninggalkannya, sebagaimana yang termaktub dalam hadis-hadis sahih. Adapun yang berpendapat bahwa yang ditinggalkan hanyalah doa kutukan terhadap orang-orang kafir tertentu, maka orang itu tidak mengetahui redaksi hadisnya atau mengetahuinya namun tidak merenungkannya dengan seksama. Sebab dalam Ash-Shahihain terdapat riwayat dari Ashim Al-Ahwal, ia berkata: *"Aku bertanya kepada Anas bin Malik radhiyallahu anhu tentang qunut, apakah dilakukan sebelum rukuk atau sesudahnya? Ia menjawab: Sebelum rukuk. Aku berkata: Fulan memberitahuku bahwa engkau mengatakan sesudah rukuk. Ia berkata: Ia berdusta. Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam hanya melakukan qunut sebelum rukuk. Aku kira beliau pernah mengutus sekelompok orang yang disebut Al-Qurra', kira-kira tujuh puluh orang, kepada suatu kaum musyrik yang lain dari mereka, dan antara mereka dengan Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam terdapat perjanjian. Maka beliau shallallahu alaihi wa sallam melakukan qunut selama sebulan mendoakan keburukan atas mereka."* Demikian pula hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Al-Hakim dari Ar-Rabi' bin Anas, dari Anas bin Malik radhiyallahu anhu, bahwa ia berkata: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam senantiasa melakukan qunut hingga beliau meninggal dunia,"* telah datang redaksinya dengan penafsiran yang jelas: *"bahwa beliau senantiasa melakukan qunut sebelum rukuk."*

Yang dimaksud dengan qunut di sini adalah memanjangkan berdiri, bukan doa. Demikianlah yang datang dengan penafsiran yang jelas.

Hal ini diperjelas oleh riwayat dalam Ash-Shahihain dari Muhammad bin Sirin, ia berkata: Aku berkata kepada Anas bin Malik radhiyallahu anhu: *"Apakah Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melakukan qunut dalam shalat Subuh? Ia menjawab: Ya, setelah rukuk sebentar."* Ini memberitahukan bahwa qunut beliau bersifat ringan dan dilakukan setelah rukuk. Karena makna asal kata "qunut" adalah melanggengkan ketaatan, maka setiap pemanjangan dalam berdiri, rukuk, atau sujud disebut qunut, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Ataukah orang yang beribadah di waktu malam dengan sujud dan berdiri"** (Az-Zumar: 9). Oleh sebab itu, ketika Ibnu Umar radhiyallahu anhu ditanya tentang qunut yang rutin, ia menjawab: "Kami tidak pernah mendengar dan tidak pernah melihatnya." Ini adalah satu pendapat.

Kedua, ada yang berpendapat bahwa qunut merupakan sunnah rawatib, karena telah terbukti dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau melakukan qunut, dan diriwayatkan bahwa *"beliau senantiasa melakukan qunut hingga beliau meninggal dunia."* Ini adalah pendapat Syafi'i.

Di antara pengikut pendapat ini, ada yang menganjurkannya dalam semua shalat karena sahnya riwayat dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau melakukan qunut di dalamnya, dan hal ini datang dari berbagai jalur dalam shalat Maghrib, Isya, dan Zuhur. Namun tidak seorangpun yang meriwayatkan bahwa beliau melakukan qunut rawatib dengan doa yang dikenal. Karena itu mereka menganjurkan untuk berdoa dalam qunut dengan doa qunut witr yang Nabi shallallahu alaihi wa sallam ajarkan kepada

Hasan bin Ali, yaitu: *"Allahummahdini fiman hadait"* – Ya Allah, berilah aku petunjuk bersama orang-orang yang telah Engkau beri petunjuk – hingga akhirnya.

Adapun para fukaha ahli hadis dan selain mereka seperti Ahmad dan lainnya mengambil posisi tengah. Mereka berkata: Telah terbukti bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam melakukan qunut ketika terjadi musibah yang menimpa beliau dari pihak musuh berupa pembunuhan atau penangkapan para sahabatnya dan semisalnya. Beliau melakukan qunut untuk memohon pertolongan, sebagaimana beliau memohon hujan ketika kekeringan. Maka permohonan beliau akan pertolongan ketika ada keperluan itu seperti permohonan beliau akan rezeki ketika ada keperluan, karena kemenangan dan rezeki merupakan pilar kehidupan manusia, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Yang memberi mereka makan untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari ketakutan"** (Quraisy: 4), dan sebagaimana sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam: *"Tidaklah kalian ditolong dan diberi rezeki kecuali karena orang-orang lemah di antara kalian: dengan doa, shalat, dan istighfar mereka."* Dan sebagaimana sabda beliau tentang sifat-sifat Al-Abdal: *"Dengan merekalah kalian diberi rezeki dan dengan merekalah kalian ditolong."* Dan sebagaimana Allah menyebutkan dua jenis ini dalam surah Al-Mulk dan menjelaskan bahwa keduanya ada di tangan-Nya Subhanahu wa Ta'ala dalam firman-Nya: **"Siapakah yang menjadi tentara bagimu yang akan menolongmu selain dari Ar-Rahman? Orang-orang kafir itu tidak lain hanyalah dalam tipu daya. Atau siapakah yang memberi rezeki kepadamu jika Dia menahan rezeki-Nya? Bahkan mereka terus-menerus dalam kesombongan dan menjauhkan diri"** (Al-Mulk: 20-21). Kemudian

ditinggalkannya qunut telah ditafsirkan dengan jelas bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam meninggalkannya karena sebabnya telah hilang. Demikian pula Umar radhiyallahu anhu, apabila berita tentang pasukan kaum muslimin terlambat sampai kepadanya, beliau melakukan qunut. Begitu pula Ali radhiyallahu anhu melakukan qunut ketika berperang melawan Khawarij dan selain mereka.

Mereka berkata: Ditinggalkannya qunut bukanlah nasakh, karena nasakh haruslah bertentangan dengan yang dinasakh. Apabila Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melakukan sesuatu karena ada keperluan kemudian meninggalkannya karena keperluan itu telah hilang, maka itu bukanlah nasakh. Bahkan seandainya beliau meninggalkannya secara mutlak, hal itu hanya menunjukkan bolehnya melakukan dan meninggalkan, bukan larangan untuk melakukannya.

Mereka berkata: Kami mengetahui dengan pasti bahwa beliau tidak pernah melakukan qunut secara rutin, karena hal semacam ini termasuk yang sangat mendorong semangat untuk meriwayatkan dan menyebarkannya. Kenyataannya, tidak seorang pun dari kalangan sahabat yang pernah meriwayatkan bahwa beliau berdoa dalam qunutnya pada shalat Subuh dan shalat-shalat lainnya kecuali untuk mendoakan atau mendoakan keburukan atas suatu kaum. Tidak pula seorangpun dari mereka yang meriwayatkan bahwa beliau senantiasa melakukan qunut setelah rukuk, tidak pula bahwa beliau senantiasa berdoa sebelum rukuk. Bahkan tidak sedikit dari kalangan sahabat yang mengingkari qunut rawatib. Ketika hal ini diketahui, maka dapat dipastikan bahwa hal itu memang tidak pernah terjadi, sebagaimana diketahui pula bahwa ucapan "*Hayya 'ala khairil*

amal" (Marilah menuju sebaik-baik amal) bukan bagian dari azan yang rutin, melainkan hanya dilakukan oleh sebagian sahabat karena keadaan tertentu untuk mendorong manusia agar segera shalat.

Maka pendapat ini adalah yang paling pertengahan, yaitu bahwa qunut disyariatkan dan tidak dinasakh, namun disyariatkan untuk keperluan yang terjadi (*nawazil*), bukan merupakan sunnah rawatib.

Ini merupakan kaidah lain dalam masalah kewajiban dan hal-hal yang dianjurkan, serupa dengan kaidah sebelumnya tentang apa yang gugur karena uzur. Setiap kewajiban dan sunnah rawatib gugur karena uzur yang bersifat sementara, sehingga tidak lagi menjadi kewajiban maupun anjuran. Sebagaimana banyak kewajiban dan sunnah yang gugur karena safar, sakit, dan ketakutan. Sebaliknya, ada pula hal yang menjadi wajib atau dianjurkan karena sebab-sebab yang bersifat sementara, padahal sebelumnya tidak wajib maupun tidak dianjurkan secara tetap.

Maka ibadah dalam hal penetapan dan penggugurannya terbagi menjadi dua: rawatib dan aridah (*insidental*). Hal ini berlaku baik dalam penetapan kewajiban, anjuran, maupun penggugurannya. Kekeliruan pemikiran terjadi ketika seseorang menjadikan yang insidental seolah-olah rawatib, atau menjadikan yang rawatib seolah-olah tidak pernah berubah dalam kondisi apapun. Barangsiapa yang memahami perbedaan antara ibadah rawatib dan ibadah aridah, maka berbagai persoalan yang rumit akan terurai baginya dengan banyak.

Pasal

Adapun membaca Al-Qur'an di belakang imam, maka manusia dalam masalah ini juga terbagi menjadi dua kutub dan satu posisi tengah. Sebagian memandang makruh membaca di belakang imam, bahkan sebagian mereka sampai pada tingkat mengharamkannya, baik dalam shalat sir (bacaan pelan) maupun shalat jahar (bacaan keras). Ini adalah pendapat yang dominan di kalangan ulama Kufah dan para pengikut mereka seperti mazhab Abu Hanifah. Sebagian lain sangat menekankan bacaan di belakang imam hingga mewajibkan bacaan Al-Fatihah meskipun makmum mendengar imam membaca; ini adalah pendapat baru dari dua pendapat Syafi'i dan pendapat sekelompok ulama bersamanya. Dan ada yang memerintahkan membaca dalam shalat sir dan pada saat-saat imam diam dalam shalat jahar, serta bagi makmum yang jauh yang tidak mendengar imam. Adapun makmum yang dekat dan mendengar bacaan imam, mereka memerintahkannya untuk diam dan mendengarkan bacaan imamnya, karena mendengarkan berkedudukan menggantikan membaca sendiri. Ini adalah pendapat jumhur ulama seperti Malik, Ahmad, dan selainnya dari kalangan fukaha berbagai kota dan fukaha ahli hadis, dan inilah yang ditunjukkan oleh amalan mayoritas sahabat serta yang sesuai dengan kebanyakan hadis.

Perbedaan pendapat ini serupa dengan perbedaan pendapat mereka tentang apakah shalat makmum dibangun di atas shalat imam ataukah masing-masing shalat untuk dirinya sendiri, sebagaimana yang telah kami singgung sebelumnya. Prinsip Abu Hanifah adalah bahwa shalat makmum masuk ke dalam shalat imam dan dibangun di atasnya secara mutlak, hingga ia

mewajibkan pengulangan shalat atas makmum apabila imam diwajibkan mengulangi shalatnya.

Prinsip Syafi'i adalah bahwa setiap orang shalat untuk dirinya sendiri; shalat imam tidak dapat menggantikan shalat makmum, baik dalam hal yang wajib maupun yang sunnah. Oleh karena itu, ia memerintahkan makmum untuk mengucapkan tasmi' (*sami'allahu liman hamidah*), dan mewajibkan makmum membaca Al-Fatihah, serta tidak membatalkan shalat makmum karena kekurangan shalat imam kecuali dalam beberapa tempat yang dikecualikan, seperti imam yang menanggung sujud sahwi dari makmum, menanggung bacaan apabila makmum masbuq, dan batalnya shalat orang yang hafal Al-Qur'an di belakang orang yang tidak bisa membaca dan semisalnya.

Adapun Malik dan Ahmad, maka menurut keduanya shalat makmum dibangun di atas shalat imam dari satu sisi, bukan dari sisi yang lain, sebagaimana yang telah kami sebutkan: yaitu dalam hal mendengarkan bacaan ketika shalat jahar dan ikut membaca ketika shalat sir. Makmum menurut keduanya tidak mengucapkan "*Sami'allahu liman hamidah*" (semoga Allah mendengar orang yang memuji-Nya), melainkan mengucapkan *hamdalah* sebagai jawaban atas tasmi' imam, sebagaimana yang ditunjukkan oleh nash-nash yang sahih. Dan shalat makmum dibangun di atas shalat imam dalam perkara yang keduanya dimaafkan, bukan dalam perkara yang keduanya tidak dimaafkan, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan keimaman.

Pasal: Shalat dalam Kondisi Darurat

Pasal

Adapun shalat dalam kondisi-kondisi yang bersifat insidental, seperti shalat fardhu dalam keadaan takut, sakit, dan safar; atau seperti shalat untuk menolak bencana ketika sebab-sebabnya muncul, seperti shalat-shalat ayat pada saat gerhana dan sejenisnya; atau shalat untuk memohon datangnya nikmat, seperti shalat istisqa; serta shalat jenazah – maka para fuqaha hadits seperti Ahmad dan selainnya adalah para pengikut hadits-hadits yang sahih yang bersumber dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam dan para sahabatnya dalam bab ini.

Mereka membolehkan dalam shalat khauf semua jenis yang diriwayatkan dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam, dan mereka memilih untuk mengqashar shalat dalam safar sebagai bentuk mengikuti sunnah Nabi shallallahu alaihi wa sallam, karena beliau tidak pernah sekalipun mengerjakan shalat empat rakaat dalam safar kecuali dengan diqashar. Adapun orang yang shalat empat rakaat penuh, mereka tidak membatalkan shalatnya, karena para sahabat membenarkan orang yang melakukan hal itu. Bahkan di antara mereka ada yang memakruhkannya dan ada yang tidak, meskipun mereka memandang meninggalkannya lebih utama. Dalam hal ini terdapat dua riwayat dari Ahmad.

Hal ini berbeda dengan jamak antara dua shalat. Karena Nabi shallallahu alaihi wa sallam hanya melakukannya beberapa kali saja, maka mereka menganjurkan untuk meninggalkannya kecuali ketika dibutuhkan, sebagai bentuk meneladani Nabi shallallahu alaihi wa sallam ketika beliau sedang dalam perjalanan yang berat, hingga menjadi perbedaan pendapat dari Ahmad: apakah boleh jamak bagi musafir yang sedang mukim dan tidak sedang berjalan, ataukah tidak? Karena itulah ahlussunnah sepakat atas bolehnya qashar namun berbeda pendapat dalam bolehnya itamam; dan

sepakat atas bolehnya memisah dua shalat, namun berbeda pendapat dalam bolehnya menjamakannya.

Mereka juga membolehkan semua jenis yang sahih dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam shalat kusuf.

Yang paling shahih dan paling masyhur di antaranya adalah: pada setiap rakaat terdapat dua rukuk. Dan dalam riwayat yang sahih juga: pada setiap rakaat terdapat tiga rukuk dan empat rukuk. Mereka pun membolehkan menghapus rukuk tambahan sebagaimana datang dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam, dan mereka memanjangkan sujud di dalamnya sebagaimana yang sahih dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam, serta menjaharkan bacaan di dalamnya sebagaimana yang tetap dalam riwayat shahih dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam.

Demikian pula dalam istisqa: mereka membolehkan keluar ke tanah lapang untuk shalat istisqa dan berdoa sebagaimana yang telah tetap dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam, dan mereka membolehkan keluar serta berdoa tanpa shalat sebagaimana yang dilakukan oleh Umar radhiyallahu anhu di hadapan para sahabat. Mereka juga membolehkan istisqa dengan doa yang diselipkan setelah shalat-shalat rawatib, seperti khutbah Jumat dan sejenisnya, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam.

Demikian pula dalam shalat jenazah: pilihan mereka adalah bertakbir empat kali, sebagaimana yang telah tetap dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam dan para sahabatnya bahwa mereka umumnya melakukan hal itu. Dan dibolehkan – menurut pendapat yang masyhur dari Ahmad – bertakbir lima kali dan mengikuti imam dalam hal itu, berdasarkan apa yang telah tetap dari Nabi

shallallahu alaihi wa sallam *bahwa beliau bertakbir lima kali*, dan hal itu dilakukan pula oleh lebih dari satu sahabat seperti Ali bin Abi Thalib dan selainnya. Dibolehkan pula – menurut pendapat yang sahih darinya – bertakbir tujuh kali dan mengikuti imam di dalamnya, berdasarkan apa yang telah tetap dari para sahabat bahwa mereka kadang-kadang bertakbir tujuh kali setelah wafatnya Nabi shallallahu alaihi wa sallam, dan berdasarkan riwayat yang ada dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam mengenai hal itu.



Pasal: Zakat

Zakat Hewan Ternak yang Digembalakan (Sa'imah)

Pasal

Pokok Kedua: Zakat

Mereka pun dalam zakat ini mengikuti sunnah Nabi shallallahu alaihi wa sallam dan para khalifahnya, mengambil pendapat yang paling pertengahan atau paling baik di antara tiga pendapat dalam masalah hewan ternak yang digembalakan (sa'imah). Dalam masalah awqas (selisih jumlah yang tidak dikenai zakat) unta, mereka mengambil berdasarkan surat Abu Bakar ash-Shiddiq radhiyallahu anhu dan para pengikutnya, yang mengandung ketentuan bahwa pada unta yang banyak, setiap empat puluh ekor dikenai satu bint labun, dan setiap lima puluh ekor dikenai satu hiqqah; karena itu adalah ketetapan terakhir dari Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam. Berbeda dengan surat yang di dalamnya terdapat penghitungan kewajiban ulang setelah 120 ekor, karena surat itu lebih terdahulu; sebab pengangkatan Amr bin Hazm atas Najran terjadi beberapa waktu sebelum wafat beliau. Adapun surat Abu Bakar ash-Shiddiq, maka beliau shallallahu alaihi wa sallam menulisnya namun belum menyerahkannya kepada para petugas, hingga kemudian Abu Bakar yang mengeluarkannya.

Zakat Tanaman dan Buah-buahan (Mu'asyasyarat)

Mereka mengambil jalan tengah dalam masalah mu'asyasyarat antara pendapat ahli Hijaz dan ahli Iraq.

Ahli Iraq, seperti Abu Hanifah, mewajibkan sepersepuluh (ushr) atas semua yang dikeluarkan bumi kecuali bambu dan sejenisnya, baik dalam jumlah sedikit maupun banyak, berlandaskan bahwa ushr adalah hak tanah seperti kharaj, dan karena itu mereka tidak menggabungkan antara ushr dan kharaj sekaligus.

Adapun ahli Hijaz, mereka tidak mewajibkan ushr kecuali pada nisab yang ditentukan sebesar lima wasaq, dan pendapat ini disepakati oleh Abu Yusuf dan Muhammad. Mereka hanya mewajibkan zakat buah-buahan pada kurma dan kismis, dan pada tanaman hanya pada bahan makanan pokok, serta tidak mewajibkan zakat pada madu dan selainnya. Asy-Syafi'i mengikuti mazhab ahli Hijaz.

Adapun Ahmad dan para fuqaha hadits lainnya: mereka sepakat dengan ahli Hijaz dalam masalah nisab karena shahihnya sunnah dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa tidak ada zakat pada yang kurang dari lima wasaq. Mereka tidak mewajibkan zakat pada sayur-mayur karena adanya amalan Nabi shallallahu alaihi wa sallam, para khalifahnya, dan atsar dari beliau mengenai hal itu. Akan tetapi mereka mewajibkannya pada biji-bijian dan buah-buahan yang bisa disimpan meskipun bukan kurma atau kismis, seperti pistachio dan hazelnut, yang disimpan untuk jangka panjang dalam kategori mu'asyasyarat, setara dengan haul pada ternak dan tempat penjemuran. Mereka membedakan antara sayur-mayur dan hasil simpanan. Terkadang mereka menyamakan barang yang ditimbang seperti kapas dengan barang yang ditakar berdasarkan salah satu dari dua riwayat, karena adanya atsar dari para sahabat radhiyallahu anhum mengenai hal itu.

Mereka mewajibkan zakat pada madu berdasarkan atsar-atsar yang dikumpulkannya, meskipun sebagian ulama lain hanya mengetahuinya dari jalur yang lemah; dan berdasarkan persamaan antara jenis apa yang Allah turunkan dari langit dengan apa yang Allah keluarkan dari bumi.

Mereka menggabungkan antara ushr dan kharaj karena ushr adalah hak tanaman sedangkan kharaj adalah hak tanah. Dua sahabat Abu Hanifah, pendapat mereka sama dengan pendapat Ahmad atau mendekatinya.

Ukuran Sha' dan Mud

Adapun mengenai ukuran sha' dan mud, terdapat tiga pendapat:

Pertama: Satu sha' adalah lima rithl sepertiga, dan mud adalah seperempatnya. Ini adalah pendapat ahli Hijaz dalam makanan dan air. Kisah Malik dengan Abu Yusuf dalam hal ini sudah masyhur, dan ini adalah pendapat asy-Syafi'i serta kebanyakan ashab Ahmad.

Kedua: Satu sha' adalah delapan rithl, dan mud adalah seperempatnya. Ini adalah pendapat ahli Iraq dalam semua urusan.

Ketiga: Sha' untuk makanan adalah lima rithl sepertiga, sedangkan sha' untuk bersuci adalah delapan rithl, sebagaimana masing-masing keduanya didukung oleh atsar. Maka sha' untuk zakat, kafarat, dan zakat fitrah adalah dua pertiga dari sha' untuk mandi dan wudhu. Ini adalah pendapat sekelompok dari ashab Ahmad dan selain mereka yang menggabungkan antara riwayat-

riwayat yang ada dalam bab ini bagi yang merenungkan khabar-khabar yang datang mengenai hal itu.

Di antara pokok-pokoknya adalah bahwa Abu Hanifah lebih luas dalam mewajibkannya dibanding yang lain: ia mewajibkan zakat pada kuda yang digembalakan berdasarkan atsar yang ada, mewajibkannya pada semua yang keluar dari bumi, dan mewajibkannya pada semua jenis emas dan perak termasuk perhiasan yang dibolehkan dan selainnya. Ia menjadikan rikaz mencakup barang tambang dan selainnya, sehingga mewajibkan seperlima padanya. Namun ia tidak mewajibkan zakat selain zakat fitrah dan ushr kecuali atas orang yang sudah mukallaf, dan ia membolehkan rekayasa hukum untuk menggugurkannya. Para sahabatnya berbeda pendapat: apakah hal itu makruh ataukah tidak? Muhammad memakruhkannya sedangkan Abu Yusuf tidak. Adapun Malik dan asy-Syafi'i: keduanya sepakat bahwa tidak disyaratkan taklif untuk zakat, berdasarkan banyaknya atsar dari para sahabat.

Keduanya tidak mewajibkan zakat pada kuda, perhiasan yang dibolehkan, maupun pada yang keluar dari tanah selain yang telah disebutkan. Malik mengharamkan rekayasa hukum untuk menggugurkan zakat dan tetap mewajibkannya meski ada rekayasa. Asy-Syafi'i memakruhkan rekayasa untuk menggugurkan zakat namun tidak mengharamkannya.

Adapun Ahmad: ia berada di antara Abu Hanifah dan Malik dalam kewajiban, sebagaimana telah dijelaskan dalam masalah mu'asyasyarat. Ia mewajibkan zakat atas harta orang mukallaf maupun yang bukan mukallaf.

Pendapatnya tentang perhiasan yang dibolehkan berbeda-beda, meskipun yang diunggulkan di kalangan ashab-nya adalah tidak wajib. Pendapatnya tentang rekayasa hukum sama dengan pendapat Malik: ia mengharamkan rekayasa untuk menggugurkan zakat dan tetap mewajibkannya meski ada rekayasa, sebagaimana yang ditunjukkan oleh surah Nun dan dalil-dalil lainnya.

Empat imam dan segenap umat — kecuali yang menyimpang — sepakat atas wajibnya zakat pada harta dagangan, baik pedagangnya mukim maupun musafir, baik ia seorang mutarabbiş (yang membeli dagangan saat harga murah dan menyimpannya hingga harga naik) maupun mudîr (pedagang tetap di toko), baik dagangannya berupa kain baru atau bekas, makanan pokok atau buah-buahan, lauk-pauk atau selainnya, atau berupa peralatan seperti tembikar dan sejenisnya, atau hewan seperti budak, kuda, bagal, keledai, kambing yang diberi makan, maupun selainnya. Perdagangan adalah jenis harta batin yang paling banyak dimiliki oleh penduduk kota, sebagaimana hewan ternak adalah jenis harta zahir yang paling banyak.

Pasal: Kepemilikan sebagai Syarat Wajibnya Zakat

Pasal

Kepemilikan adalah syarat wajib dalam zakat.

Para ulama berbeda pendapat tentang penguasaan (yad). Dalam masalah zakat harta yang tidak berada di tangan pemiliknya seperti piutang, mereka memiliki tiga pendapat:

Pertama: Zakat wajib pada setiap piutang dan setiap harta meskipun tidak berada di tangan pemiliknya, seperti harta yang

dirampas, yang hilang, piutang yang diingkari, piutang pada orang yang bangkrut atau orang yang menunda-nunda pembayaran; dan wajib menyegerakan pengeluarannya dari harta yang mungkin diterima seperti piutang pada orang yang mampu. Ini adalah salah satu dari dua pendapat asy-Syafi'i dan merupakan yang lebih kuat di antara keduanya.

Pasal: Mengeluarkan Nilai (Qimah) dalam Zakat

Pasal

Para ulama memiliki tiga pendapat mengenai mengeluarkan nilai (qimah) dalam zakat:

Pertama: Boleh dalam segala keadaan, sebagaimana pendapat Abu Hanifah.

Kedua: Tidak boleh dalam keadaan apapun, sebagaimana pendapat asy-Syafi'i.

Ketiga: Tidak boleh kecuali dalam keadaan darurat, seperti orang yang wajib mengeluarkan seekor kambing untuk unta namun tidak memilikinya, atau orang yang menjual anggur dan ruthab-nya sebelum kering.

Inilah yang secara tegas dinashkan dari Ahmad. Ia melarang mengeluarkan nilai, namun membolehkannya dalam beberapa keadaan karena kebutuhan. Akan tetapi sebagian ashab-nya meriwayatkan darinya kebolehannya, sehingga mereka menetapkan dua riwayat darinya dalam pengeluaran nilai, dan mereka memilih pendapat yang melarang karena itulah yang masyhur darinya, seperti pendapat asy-Syafi'i. Pendapat ini adalah yang paling adil di antara semua pendapat, sebagaimana telah

kami sebutkan contohnya dalam masalah shalat. Karena dalil-dalil yang mewajibkan bentuk tertentu (ain) baik secara nash maupun qiyas adalah seperti dalil-dalil kewajiban lainnya. Dan sudah diketahui bahwa kemaslahatan dari mewajibkan bentuk tertentu kadang-kadang dapat bertentangan dengan kemaslahatan yang lebih besar yang terdapat dalam pengeluaran nilai, dan adanya kesulitan dalam bentuk tertentu yang ditiadakan oleh syariat.



Pasal: Puasa

Niat di Malam Hari untuk Puasa

Pasal

Adapun pokok ketiga adalah puasa.

Para ulama berbeda pendapat mengenai niat di malam hari (tabyit an-niyyah) atas tiga pendapat:

Segolongan ulama — di antaranya Abu Hanifah — berpendapat bahwa setiap puasa baik fardhu maupun sunnah sudah mencukupi dengan niat sebelum waktu zawal (tengah hari), sebagaimana yang ditunjukkan oleh hadits Asyura dan hadits Nabi shallallahu alaihi wa sallam ketika *beliau masuk menemui Aisyah dan tidak mendapati makanan, lalu berkata: "Kalau begitu, aku berpuasa."*

Di sisi lain, segolongan ulama lain — di antaranya Malik — berpendapat bahwa puasa tidak sah kecuali dengan niat yang ditetapkan sejak malam, baik fardhu maupun sunnah, berdasarkan zahir hadits Hafshah dan Ibnu Umar yang diriwayatkan secara marfu' maupun mauquf: *"Tidak ada puasa bagi orang yang tidak menetapkan niat puasa sejak malam."*

Adapun pendapat ketiga: puasa fardhu tidak sah kecuali dengan niat di malam hari, sebagaimana yang ditunjukkan hadits Hafshah dan Ibnu Umar, karena seluruh waktu wajib untuk berpuasa dan niat tidak bisa berlaku surut ke masa yang telah lampau. Sedangkan puasa sunnah cukup dengan niat di siang hari sebagaimana yang ditunjukkan oleh sabda beliau: *"Kalau begitu, aku berpuasa"* — sebagaimana shalat fardhu diwajibkan padanya rukun-rukun seperti berdiri dan bertumpu di tanah yang tidak

diwajibkan dalam shalat sunnah, sebagai keluasan dari Allah kepada hamba-Nya dalam jalan-jalan ibadah sunnah. Karena jenis-jenis ibadah sunnah selalu lebih luas daripada jenis-jenis ibadah fardhu. Adapun puasa mereka pada hari Asyura jika itu wajib, maka kewajiban itu baru datang kepada mereka di siang hari karena mereka belum mengetahuinya sebelum itu. Sedangkan apa yang diriwayatkan oleh sebagian ulama mutakhir yang berselisih bahwa itu terjadi di bulan Ramadan — maka itu bathil dan tidak ada dasarnya.

Inilah pendapat yang paling pertengahan, yaitu pendapat asy-Syafi'i dan Ahmad. Kedua ulama itu berbeda pendapat: apakah puasa sunnah sah dengan niat setelah zawal? Yang lebih kuat adalah sahnya, sebagaimana yang dinukil dari para sahabat.

Para pengikut keduanya juga berbeda pendapat mengenai pahala: apakah pahalanya adalah pahala satu hari penuh, ataukah dihitung sejak ia berniat? Yang dinashkan dari Ahmad adalah bahwa pahala dihitung sejak waktu niat.

Demikian pula mereka berbeda pendapat dalam masalah ta'yin (penentuan jenis puasa), dan dalam hal ini terdapat tiga pendapat dalam mazhab Ahmad dan selainnya:

Pertama: Wajib berniat Ramadan secara khusus. Niat yang mutlak (tidak ditentukan) tidak mencukupi, begitu pula niat yang ditentukan untuk selain Ramadan. Ini adalah pendapat asy-Syafi'i dan Ahmad dalam salah satu riwayatnya, yang dipilih oleh banyak ashab-nya.

Kedua: Cukup dengan niat mutlak maupun niat yang ditentukan untuk selain Ramadan, seperti mazhab Abu Hanifah dan satu riwayat yang dinukil dari Ahmad.

Ketiga: Cukup dengan niat mutlak, namun tidak cukup dengan niat sunnah, qadha, atau nazar. Ini adalah satu riwayat dari Ahmad yang dipilih oleh sekelompok dari ashab-nya.

Pasal: Puasa pada Hari Mendung

Pasal

Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum puasa pada hari mendung, yaitu ketika awan atau kabut menghalangi tampaknya hilal pada malam ke-30 bulan Syakban.

Satu kelompok berpendapat bahwa puasa pada hari itu wajib dilakukan dengan niat puasa Ramadan sebagai bentuk kehati-hatian. Inilah salah satu riwayat dari Ahmad yang dipilih oleh mayoritas ulama Hanabilah belakangan, dan mereka meriwayatkannya dari kebanyakan ulama Hanabilah terdahulu, berdasarkan penafsiran mereka terhadap hadis, serta berdasarkan anggapan bahwa bulan Syakban umumnya berumur 29 hari (kurang), sehingga yang lebih tampak ialah telah terbitnya hilal sebagaimana kebiasaannya, maka wajib diamalkan berdasarkan dugaan yang kuat.

Kelompok lain berpendapat bahwa tidak boleh berpuasa pada hari itu dengan niat puasa Ramadan. Ini merupakan riwayat lain dari Ahmad yang dipilih oleh sejumlah sahabatnya seperti Ibnu Aqil dan Al-Hulwani, dan inilah pula pendapat Abu Hanifah, Malik, dan Syafii, berdasarkan hadis-hadis yang ada dan berdasarkan prinsip bahwa kewajiban tidak dapat ditetapkan dengan keraguan.

Adapun pendapat ketiga menyatakan bahwa puasa pada hari itu boleh diniatkan sebagai puasa Ramadan, boleh pula tidak berpuasa, namun yang lebih utama adalah berpuasa sejak waktu

fajar. Sudah diketahui bahwa jika seseorang mengetahui waktu fajar yang memungkinkan terbitnya hilal, maka boleh baginya menahan diri dari makan atau tetap makan. Jika ia menahan diri sejak fajar, maka tidak ada makna dalam menganjurkan menahan diri, kecuali jika ia ragu tentang terbitnya siang hari, maka wajib baginya menahan diri.

Sebagian besar teks-teks Ahmad justru menunjukkan pendapat ini, bahwa beliau menganjurkan puasa pada hari itu dan melakukannya, bukan mewajibkannya. Beliau mengambil hal itu dari apa yang dinukil dari para sahabat dalam masail putranya Abdullah, Al-Fadhl bin Ziyad Al-Qaththan, dan lainnya. Beliau mengambil dari apa yang dinukil dari Abdullah bin Umar dan sejenisnya. Yang dinukil dari mereka adalah bahwa mereka berpuasa saat mendung, namun tidak mewajibkannya, sementara kebanyakan orang tidak berpuasa dan mereka tidak mengingkari orang yang meninggalkannya.

Beliau tidak menganjurkan puasa saat langit cerah, bahkan melarangnya, karena hukum asalnya dan yang tampak adalah belum adanya hilal, sehingga berpuasa pada hari itu berarti mendahulukan Ramadan satu hari, padahal Nabi shallallahu alaihi wa sallam telah melarang hal tersebut.

Terdapat perbedaan riwayat dari beliau mengenai apakah hari mendung itu disebut sebagai hari syak (hari yang diragukan) atau tidak, dalam dua riwayat. Para sahabat beliau pun berbeda pendapat dalam hal itu.

Adapun hari cerah menurut beliau adalah hari syak atau hari yang pasti termasuk Syakban, dan beliau melarang puasa pada hari itu tanpa keraguan. Prinsip-prinsip syariat lebih menunjukkan

pendapat ini dibanding pendapat lainnya. Sebab, sesuatu yang diragukan kewajibannya—seperti halnya jika seseorang ragu tentang kewajiban zakat, kafarat, salat, atau lainnya—tidak wajib dikerjakan dan tidak pula dianjurkan untuk ditinggalkan, bahkan dianjurkan untuk dikerjakan sebagai bentuk kehati-hatian. Prinsip-prinsip syariat tidak mengharamkan sikap kehati-hatian, dan tidak pula mewajibkan sesuatu semata karena adanya keraguan.

Selain itu, awal bulan itu seperti awal siang hari. Jika seseorang ragu tentang terbitnya siang, maka tidak wajib baginya menahan diri dan tidak pula haram baginya menahan diri dengan niat puasa. Begitu pula, terhalangnya pandangan di awal bulan serupa dengan keraguan. Bahkan, puasa pada hari syak dilarang karena adanya kekhawatiran menambahkan sesuatu pada kewajiban.

Atas dasar pendapat ini, terhimpunlah sebagian besar yang diriwayatkan dari para sahabat dalam bab ini. Sebab para sahabat yang berpuasa—seperti Umar, Ali, Muawiyah, dan lainnya—tidak secara tegas menyatakan kewajiban puasa, dan kebanyakan yang tidak berpuasa pun tidak secara tegas menyatakan keharamannya.

Barangkali mereka yang membenci puasa itu hanya membencinya bagi orang yang meyakini kewajibannya, karena khawatir seseorang mewajibkan sesuatu yang bukan kewajiban. Sebagaimana sebagian dari mereka membenci istinja dengan air bagi orang yang dikhawatirkan meyakini wajibnya, dan sebagaimana sebagian dari mereka memerintahkan orang yang berpuasa dalam perjalanan untuk mengqadanya karena mereka menduga orang tersebut membenci berbuka dalam perjalanan. Maka kebencian itu kembali kepada keadaan pelakunya, bukan kepada kehati-hatian puasa itu sendiri. Karena mengharamkan

puasa atau mewajibkannya keduanya jauh dari prinsip-prinsip syariat. Hadis-hadis yang ada dalam bab ini, jika direnungkan, kebanyakannya justru menegaskan wajibnya puasa setelah menyempurnakan hitungan, sebagaimana sebagian hadis menunjukkan bolehnya puasa sebelum penyempurnaan. Adapun mewajibkan puasa sebelum penyempurnaan hitungan, maka hal itu masih perlu ditinjau.

Pendapat tengah inilah yang ditunjukkan oleh sebagian besar teks-teks Ahmad.

Jika dikatakan bahwa keduanya boleh dan tidak berpuasa lebih dianjurkan, maka itu lebih baik dari pendapat yang mengharamkan atau mewajibkan. Yang diriwayatkan dari Abu Bakar Ash-Shiddiq dan Ibnu Umar radhiyallahu anhuma adalah bahwa mereka tetap makan saat ragu tentang terbitnya fajar. Namun tidak boleh makan jika ragu tentang terbenamnya matahari.



Pasal: Haji

Haji Wada'

Adapun haji, para ulama mengambil dari sunnah-sunnah yang sahih dari Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengenai tata cara dan hukum-hukumnya.

Telah tetap dengan penukilan yang mutawatir menurut kalangan khusus dari para ulama hadis melalui banyak jalur dalam Ash-Shahihain dan lainnya, bahwa:

Ketika beliau shallallahu alaihi wa sallam melaksanakan Haji Wada', beliau dan kaum Muslimin berihram dari Dzul Hulaifah, lalu beliau bersabda: "Siapa yang ingin bertalbiyah untuk umrah, maka lakukanlah; siapa yang ingin bertalbiyah untuk haji, maka lakukanlah; dan siapa yang ingin bertalbiyah untuk umrah dan haji sekaligus, maka lakukanlah." Ketika mereka tiba di Mekah dan telah tawaf di Ka'bah serta sa'i antara Shafa dan Marwah, beliau memerintahkan seluruh kaum Muslimin yang berhaji bersamanya untuk bertahallul dari ihram mereka dan menjadikannya umrah, kecuali yang membawa hewan hadyu, maka ia tidak boleh bertahallul hingga hewan hadyu itu sampai ke tempat penyembelihannya. Sebagian dari mereka memprotes hal itu, maka beliau marah dan bersabda: "Perhatikanlah apa yang aku perintahkan kepada kalian, maka lakukanlah."

Beliau shallallahu alaihi wa sallam sendiri telah membawa hewan hadyu, sehingga beliau tidak bertahallul dari ihramnya. Ketika beliau melihat keengganan sebagian dari mereka untuk bertahallul, beliau bersabda:

"Seandainya aku mengetahui di awal apa yang aku ketahui di akhir, niscaya aku tidak akan membawa hewan hadyu dan akan menjadikannya umrah. Seandainya aku tidak membawa hewan hadyu, niscaya aku akan bertahallul."

Beliau juga bersabda:

"Sesungguhnya aku telah mengikat rambutku dan menggantungkan hewan hadyuku, maka aku tidak akan bertahallul hingga aku menyembelihnya."

Maka seluruh kaum Muslimin bertahallul kecuali mereka yang membawa hewan hadyu, di antaranya: Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, Ali bin Abi Thalib, dan Thalhah bin Ubaidillah. Ketika tiba hari Tarwiyah (8 Dzulhijjah), mereka yang sudah bertahallul berihram untuk haji dalam perjalanan mereka menuju Mina. Beliau bermalam bersama mereka di Mina pada malam itu dan mengimami mereka salat Zuhur, Asar, Magrib, Isya, dan Subuh. Kemudian beliau berangkat bersama mereka menuju Namirah melalui jalan Dhabba. Namirah terletak di luar Arafah, di sisi selatan dan baratnya, bukan termasuk tanah haram dan bukan pula bagian dari Arafah. Di sanalah didirikan tenda untuk beliau. Di tempat itulah para khalifah yang datang setelahnya juga berhenti, dan di sana terdapat pasar, tempat untuk memenuhi kebutuhan, makan, dan sebagainya. Ketika matahari tergelincir, beliau dan orang-orang yang menaiki kendaraan berangkat bersama kaum Muslimin menuju tempat salat di Lembah Uranah, tempat masjid yang telah dibangun, yang bukan termasuk tanah haram dan bukan bagian dari Arafah, melainkan pembatas antara dua tempat suci, yang halal dan yang haram di sana. Jarak antara tempat itu dan tempat wukuf sekitar satu mil. Di sana beliau berkhutbah haji di atas tunggangannya, dan hari itu adalah hari Jumat. Kemudian beliau turun dan mengimami mereka

salat Zuhur dan Asar, diqasar dan dijamak, lalu beliau dan kaum Muslimin berjalan menuju tempat wukuf di Arafah dekat gunung yang dikenal sebagai Jabal Rahmah, yang namanya adalah "Ilal" mengikuti pola kata hilal, dan inilah yang oleh masyarakat umum disebut Arafah. Beliau dan kaum Muslimin senantiasa berzikir dan berdoa hingga matahari terbenam, kemudian beliau berangkat bersama mereka menuju Muzdalifah. Di sana beliau salat Magrib dan Isya setelah hilangnya awan merah di cakrawala, sebelum menurunkan barang bawaan, saat mereka tiba di Muzdalifah. Beliau bermalam di sana hingga terbit fajar, lalu mengimami kaum Muslimin salat Subuh di awal waktunya dalam keadaan masih gelap, melebihi kebiasaan setiap harinya. Kemudian beliau wukuf di "Quzah", yaitu gunung Muzdalifah yang disebut Al-Masyar Al-Haram, meskipun seluruh Muzdalifah adalah Al-Masyar Al-Haram yang disebutkan dalam Al-Quran. Beliau terus wukuf bersama kaum Muslimin hingga langit benar-benar terang, kemudian beliau berangkat bersama mereka hingga tiba di Mina. Beliau memulainya dengan melempar Jumrah Aqabah, kemudian kembali ke tempat tinggalnya di Mina dan mencukur rambutnya. Setelah itu beliau menyembelih 63 ekor unta dari hewan hadyu yang dibawanya, dan memerintahkan Ali radhiyallahu anhu untuk menyembelih sisanya, yang berjumlah 100 ekor unta seluruhnya. Kemudian beliau bertolak ke Mekah dan melakukan tawaf ifadhah. Sebelumnya beliau telah memberangkatkan lebih awal anggota keluarganya yang lemah dari Muzdalifah sebelum terbit fajar, sehingga mereka melempar jumrah di malam hari. Kemudian beliau menetap bersama kaum Muslimin selama tiga hari di Mina, mengimami mereka salat lima waktu dengan diqasar tanpa dijamak, melempar tiga jumrah setiap hari setelah matahari tergelincir, dimulai dari Jumrah Ula—yaitu yang kecil, yang paling dekat ke Mina dan paling jauh dari Mekah—dan

diakhiri dengan Jumrah Aqabah. Beliau berdiri lama antara Jumrah Pertama dan Kedua, serta antara Jumrah Kedua dan Ketiga, kira-kira sepanjang membaca Surah Al-Baqarah, sambil berzikir kepada Allah dan berdoa. Sesungguhnya tempat wukuf ada tiga: Arafah, Muzdalifah, dan Mina. Kemudian pada hari terakhir hari-hari Tasyriq, setelah melempar jumrah, beliau dan kaum Muslimin bertolak dan singgah di Al-Muhassab, dekat Khaif Bani Kinanah. Beliau dan kaum Muslimin bermalam di sana pada malam Rabu. Pada malam itu beliau mengutus Aisyah bersama saudaranya Abdurrahman untuk berumrah dari At-Tan'im, yaitu ujung tanah haram yang paling dekat ke Mekah dari arah jalan penduduk Madinah. Setelah itu dibangun di sana sebuah masjid yang oleh orang-orang dinamakan Masjid Aisyah, karena tidak ada seorang pun dari sahabat Nabi shallallahu alaihi wa sallam yang berumrah setelah haji bersama beliau kecuali Aisyah, sebab ia sedang haid ketika tiba. Ia datang dengan niat umrah, namun tidak sempat tawaf sebelum wukuf di Ka'bah maupun sa'i antara Shafa dan Marwah. Nabi shallallahu alaihi wa sallam berkata kepadanya: "Tunaikanlah apa yang ditunaikan oleh orang yang berhaji, hanya saja janganlah engkau tawaf di Ka'bah dan jangan pula sa'i antara Shafa dan Marwah." Kemudian beliau dan kaum Muslimin berpamitan dari Ka'bah dan kembali ke Madinah. Beliau tidak menetap setelah hari-hari Tasyriq, dan tidak ada seorang pun pada masa beliau yang melakukan umrah dengan keluar dari tanah haram ke tanah halal kecuali Aisyah seorang.

Para ahli fikih hadis seperti Ahmad dan lainnya mengikuti sunnah beliau dalam semua hal tersebut, meskipun ada di antara mereka dan selain mereka yang terkadang menyimpang dari sebagian hal itu karena suatu takwil yang membuat sunnah tersembunyi baginya.

Haji Tamattu' bagi Yang Menggabungkan Dua Ibadah dalam Satu Perjalanan dan Berihram pada Bulan-Bulan Haji

Di antara hal tersebut, para ulama menganjurkan kaum Muslimin untuk berhaji sebagaimana Nabi shallallahu alaihi wa sallam memerintahkan para sahabatnya. Karena semua riwayat sepakat bahwa beliau memerintahkan para sahabatnya untuk bertahallul dari ihram dan menjadikannya tamattu', maka para ulama menganjurkan tamattu' bagi orang yang menggabungkan dua ibadah dalam satu perjalanan dan berihram pada bulan-bulan haji, sebagaimana yang diperintahkan Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Mereka pun mengetahui bahwa orang yang mengerjakan haji ifrad lalu berumrah setelahnya dari tanah halal—meskipun mereka menyatakan hal itu boleh—sesungguhnya tidak pernah dilakukan oleh seorang pun pada masa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam kecuali Aisyah, menurut pendapat yang menyatakan bahwa ia meninggalkan umrahnya dan berihram untuk haji, sebagaimana yang dikatakan oleh ulama Kufah. Adapun menurut mayoritas ahli fikih yang berpendapat bahwa ia menjadi qarinah (yang menggabungkan), maka tidak Aisyah dan tidak pula selainnya yang melakukan hal itu.

Demikian pula para ulama mengetahui bahwa orang yang tidak membawa hewan hadyu namun menggabungkan dua ibadah dengan ihram qiran, sebenarnya tidak seharusnya melakukan hal tersebut. Meskipun mayoritas ulama—seperti Ahmad dan lainnya—berpendapat bahwa hal itu boleh, namun tidak ada seorang pun yang melakukannya pada masa Nabi shallallahu alaihi wa sallam kecuali Aisyah, menurut pendapat yang menyatakan bahwa ia melakukan qiran.

Para imam ahli hadis dan fikih, seperti Ahmad dan lainnya, tidak berbeda pendapat bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam sendiri bukan merupakan orang yang mengerjakan haji ifrad, dan bukan pula tamattu' yang bertahallul dari ihramnya. Siapa pun dari sahabat Ahmad yang berpendapat bahwa beliau melakukan tamattu' dan bertahallul dari ihramnya, maka ia telah keliru. Demikian pula siapa yang berpendapat bahwa beliau tidak berumrah dalam hajinya, maka ia pun telah keliru.

Adapun orang yang mengira bahwa beliau berumrah setelah hajinya—sebagaimana yang dilakukan oleh mereka yang memilih haji ifrad ketika menggabungkan dua ibadah—maka hal itu sama sekali tidak pernah diriwayatkan oleh siapapun dan tidak pernah dikatakan oleh seorang pun dari orang-orang yang mengetahui haji beliau shallallahu alaihi wa sallam. Tidak ada perbedaan pendapat di antara mereka bahwa beliau shallallahu alaihi wa sallam—dan tidak pula seorang pun dari sahabatnya—berumrah setelah haji, kecuali Aisyah. Oleh karena itu, tempat ihram untuk umrah tidak dikenal kecuali di Masjid Aisyah, karena tidak ada seorang pun yang keluar dari tanah haram ke tanah halal untuk berihram umrah kecuali ia. Beliau shallallahu alaihi wa sallam pun bukan merupakan orang yang melakukan qiran dengan tawaf dua kali dan sa'i dua kali. Sebab seluruh riwayat yang sahih menegaskan bahwa beliau hanya tawaf di Ka'bah dan sa'i antara Shafa dan Marwah satu kali sebelum wukuf di Arafah.

Maka siapa pun dari kalangan pengikut Abu Hanifah, Malik, Syafii, atau Ahmad yang berpendapat demikian, maka ia telah keliru. Penyebab kekeliruannya adalah lafal-lafal yang bermakna ganda yang ia dengar dalam perkataan para sahabat yang meriwayatkan haji Nabi shallallahu alaihi wa sallam. Sebab telah

ditetapkan dalam kitab-kitab sahih dari lebih dari seorang sahabat—di antaranya Aisyah, Ibnu Umar, dan lainnya—bahwa:

beliau shallallahu alaihi wa sallam bertamattu' dengan umrah menuju haji.

Dan juga ditetapkan dari mereka bahwa:

beliau melakukan haji ifrad.

Umumnya orang-orang yang dinukil dari mereka pernyataan "*bahwa beliau melakukan haji ifrad*" juga diriwayatkan dari mereka pernyataan "*bahwa beliau bertamattu' dengan umrah menuju haji.*"

Diriwayatkan pula dari Anas bin Malik bahwa ia berkata:

"Aku mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mengucapkan: 'Labbaika umratan wa hajjan' (Aku sambut panggilan-Mu untuk umrah dan haji)."

Dan dari Umar, bahwa ia mengabarkan dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda:

"Telah datang kepadaku seseorang yang datang dari Tuhanku—yaitu di Lembah Aqiq—dan berkata: 'Katakanlah: umrah dalam haji.'"

Tidak ada seorang pun yang meriwayatkan lafal talbiyah Nabi shallallahu alaihi wa sallam ketika beliau berihram kecuali Umar dan Anas.

Oleh karena itu Imam Ahmad berkata: Aku tidak meragukan bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam adalah seorang yang melakukan qiran. Adapun lafal-lafal para sahabat, maka "*tamattu' dengan umrah menuju haji*" adalah nama bagi setiap orang yang berumrah pada bulan-bulan haji dan berhaji pada tahun yang sama,

baik ia menggabungkan keduanya dalam satu ihram maupun bertahallul dari ihramnya. Tamattu' yang umum ini mencakup qiran, dan oleh karena itu para ulama umumnya mewajibkan hadyu atas pelaku qiran dengan memasukkannya ke dalam keumuman firman Allah Ta'ala: **"Maka barangsiapa yang mengerjakan umrah sebelum haji, ia wajib menyembelih hadyu yang mudah didapat"** (Al-Baqarah: 196), meskipun nama "tamattu'" itu bisa saja dikhususkan bagi orang yang berumrah kemudian berihram haji setelah menyelesaikan umrahnya.

Maka siapa yang mengatakan dari mereka: *"bertamattu' dengan umrah menuju haji"* tidaklah bermaksud bahwa beliau bertahallul dari ihramnya, melainkan bermaksud bahwa beliau menggabungkan dua ibadah dalam hajinya dengan berumrah pada bulan-bulan haji. Hanya saja tidak dijelaskan apakah beliau berihram untuk umrah sebelum tawaf di Ka'bah dan sa'i antara dua gunung, atau berihram untuk haji setelah itu. Jika beliau berihram sebelum dua tawaf, maka beliau adalah seorang qarinah tanpa keraguan. Jika beliau bertalbiyah untuk haji setelah tawaf di Ka'bah dan sa'i, sementara beliau belum bertahallul dari ihramnya, maka ini bisa disebut tamattu' karena ia berumrah sebelum bertalbiyah untuk haji, dan bisa pula disebut qiran karena ia berihram untuk haji sebelum bertahallul dari umrahnya. Oleh karena itu sebagian sahabat kami menyebutnya "mutamatti'", sebagian lain menyebutnya "qarin", dan sebagian lagi menyebutnya dengan kedua nama tersebut—dan ini yang paling tepat. Ini dalam tamattu' yang khusus, adapun tamattu' yang umum, maka ia mencakupnya tanpa keraguan.

Dengan demikian, yang benar adalah apa yang dipastikan oleh Ahmad, bahwa beliau shallallahu alaihi wa sallam berihram untuk haji sebelum tawaf, berdasarkan sabda beliau:

"Labbaika umratan wa hajjan"

dan berdasarkan firman Allah subhanahu wa ta'ala: **"maka berpuasalah tiga hari dalam haji"** (Al-Baqarah: 196), karena umrah masuk ke dalam haji, sebagaimana yang disabdakan Nabi shallallahu alaihi wa sallam.

Umrah Pelaku Tamattu' Merupakan Bagian dari Hajinya, sehingga Hewan Hadyu yang Dibawa Tidak Disembelih hingga Ia Menyelesaikan Tafats

Jika umrah pelaku tamattu' merupakan bagian dari hajinya, maka hewan hadyu yang dibawa tidak disembelih hingga ia menyelesaikan tafatsnya, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Kemudian hendaklah mereka menyelesaikan tafats mereka dan menyempurnakan nazar-nazar mereka"** (Al-Hajj: 29). Hal itu merupakan isyarat kepada hewan hadyu yang dibawa, sebab hewan hadyu itu merupakan nazar. Oleh karena itu, jika hewan hadyu mengalami cacat sebelum sampai ke tempat penyembelihannya, maka wajib disembelih di tempat itu, karena penyembelihannya hanya dilakukan ketika ia sampai ke tempat penyembelihannya. Ia baru sampai ke tempat penyembelihannya apabila pemiliknya sampai ke tempat yang diperbolehkannya, karena hewan hadyu itu mengikuti pemiliknya. Pemiliknya baru sampai ke tempat yang diperbolehkannya pada hari penyembelihan (10 Dzulhijjah), karena sebelum itu ia tidak halal sama sekali, sebab ia wajib menyelesaikan hajinya. Ini berbeda

dengan orang yang mengerjakan umrah mufradah (umrah saja), karena ia bertahallul dengan tahallul mutlak.

Menetap di Mina pada Hari Tarwiyah dan Bermalam di Sana

Adapun apa yang terkandung dalam sunnah Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam berupa menetap di Mina pada hari Tarwiyah (8 Dzulhijjah) dan bermalam di sana pada malam sebelum hari Arafah, kemudian menetap di Uranah—yang terletak antara Al-Masyar Al-Haram dan Arafah—hingga waktu zawal (tengah hari), lalu berangkat dari sana menuju Arafah, berkhutbah, dan melaksanakan dua salat di tengah perjalanan di Lembah Uranah: semua itu pada dasarnya telah menjadi kesepakatan di antara para ahli fikih, meskipun banyak penulis yang tidak membedakannya dengan jelas, dan kebanyakan orang tidak mengetahuinya karena dominannya kebiasaan-kebiasaan yang diada-adakan.

[Menjamak Shalat Zuhur dengan Ashar, dan Maghrib dengan Isya]

Termasuk sunnah Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau menjamak shalat bersama seluruh kaum muslimin: di Arafah antara Zuhur dan Ashar, dan di Muzdalifah antara Maghrib dan Isya. Bersama beliau terdapat khalayak ramai yang jarak tempat tinggal mereka kurang dari jarak qashar, yaitu penduduk Makkah dan sekitarnya. Beliau tidak memerintahkan orang-orang yang hadir di Masjidil Haram untuk memisahkan setiap shalat pada waktunya masing-masing, tidak pula memerintahkan orang-orang Makkah dan semisalnya untuk memisahkan diri sehingga tidak shalat Ashar bersama beliau dan

melaksanakannya sendiri di pertengahan waktu terpisah dari kaum muslimin yang lain. Hal ini termasuk perkara yang diketahui secara pasti bagi siapa saja yang menelusuri hadits-hadits, bahwa itu memang tidak pernah terjadi. Inilah pendapat Malik dan sejumlah ulama dari kalangan mazhab Syafi'i dan Ahmad, dan perkataan Ahmad sendiri menunjukkan hal itu.

Sebagian ulama dari kalangan mazhab Syafi'i dan Ahmad lalai terhadap hal ini, lalu mereka memberlakukan qiyas mereka tentang jamak secara konsisten, dan berkeyakinan bahwa beliau menjamak semata-mata karena safar. Jamak karena safar hanya berlaku bagi orang yang menempuh perjalanan enam belas farsakh, sedangkan penduduk Makkah tidak berada sejauh itu dari Umanah. Pendapat ini tidak benar, karena seandainya beliau menjamak karena safar, tentu beliau sudah menjamak sebelum dan sesudah hari itu. Padahal beliau tinggal di Mina selama hari-hari Tasyrik dan tidak menjamak di sana. Terlebih lagi, tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa beliau menjamak dalam perjalanan ketika sedang bermukim kecuali satu kali saja. Beliau hanya menjamak dalam perjalanan ketika berjalan cepat. Beliau menjamak dalam konteks wukuf agar tidak memutuskan wukuf dengan shalat atau hal lain. Sebagaimana Ahmad berpendapat bahwa jamak boleh dilakukan karena kesibukan semacam itu yang menghalangi pemisahan shalat.

Adapun ulama dari kalangan mazhab Ahmad yang mensyaratkan safar dalam jamak ini, mereka justru lebih jauh dari pokok-pokok mazhab Ahmad dibandingkan ulama dari kalangan mazhab Syafi'i. Sebab Ahmad memperbolehkan jamak karena banyak hal selain safar, hingga Al-Qadhi Abu Ya'la dan selainnya berkata—sebagai penafsiran terhadap perkataan Ahmad—bahwa

seseorang boleh menjamak karena setiap hal yang membolehkan meninggalkan shalat berjamaah. Dengan demikian, jamak bukan merupakan kekhususan safar. Hal ini berbeda dengan qashar, karena qashar hanya disyariatkan bagi musafir.

[Mengqashar Shalat di Arafah, Muzdalifah, Mina, dan Hari-hari Tasyrik]

Oleh karena itu, mayoritas fuqaha seperti Syafi'i dan Ahmad berpendapat bahwa mengqashar shalat di Arafah, Muzdalifah, Mina, dan hari-hari Tasyrik tidak boleh kecuali bagi musafir yang diperbolehkan qashar menurut mereka, demi konsistensi qiyas, dan berdasarkan keyakinan bahwa qashar hanya berlaku karena safar, berbeda dengan jamak. Bahkan Ahmad dan selainnya berpendapat bahwa musim haji tidak menghalangi amir Makkah dari mengqashar shalat.

Sementara itu, sejumlah kalangan ulama Madinah dan selain mereka—di antaranya Malik, sejumlah ulama dari mazhab Syafi'i dan Ahmad seperti Abu al-Khattab dalam kitab Ibadat al-Khamsnya—berpendapat bahwa orang-orang Makkah dan selain mereka boleh mengqashar, dan bahwa qashar di sana adalah karena manasik haji.

Hujah ada di pihak mereka: tidak terdapat riwayat yang sahih bahwa Nabi sallallahu alaihi wa sallam memerintahkan orang-orang Makkah yang shalat di belakang beliau di Arafah, Muzdalifah, dan Mina untuk menyempurnakan shalat, sebagaimana beliau pernah memerintahkan mereka menyempurnakan shalat ketika mengimami mereka di Makkah pada hari-hari Fathu Makkah, saat beliau bersabda kepada mereka:

"Sempurnakanlah shalat kalian, karena kami adalah kaum yang sedang bepergian."

Seandainya orang-orang Makkah berdiri ketika shalat Zuhur di belakang beliau lalu menyempurnakannya empat rakaat, kemudian ketika shalat Ashar berdiri menyempurnakannya empat rakaat, kemudian ketika shalat Isya berdiri menyempurnakannya empat rakaat, kemudian selama beliau bermukim di Mina mereka terus menyempurnakan shalat di belakang beliau—tentu para sahabat tidak akan melewatkan untuk meriwayatkan hal semacam itu.

[Shalat led di Mina pada Hari Nahar]

Termasuk kekeliruan yang sering dilakukan orang adalah keyakinan sebagian mereka bahwa dianjurkan melaksanakan shalat led di Mina pada hari Nahar, hingga sebagian orang yang menisbatkan diri kepada fiqih pun melaksanakannya, berpegang pada dalil-dalil umum secara lafaz atau qiyas. Ini adalah kelalaian nyata terhadap sunnah, karena Nabi sallallahu alaihi wa sallam dan para khalifah beliau tidak pernah melaksanakan shalat led di Mina sama sekali. Yang ada di Mina pada hari led adalah melempar Jumrah Aqabah. Melempar Jumrah Aqabah bagi jamaah haji berkedudukan seperti shalat led bagi selain mereka. Oleh karena itu, Ahmad menganjurkan agar shalat penduduk kota-kota lain dilaksanakan pada waktu penyembelihan di Mina. Dan karena itulah Nabi sallallahu alaihi wa sallam berkhutbah pada hari Nahar setelah melempar jumrah, sebagaimana beliau biasa berkhutbah di tempat lain setelah shalat led. Melempar jumrah adalah

penghormatan Mina, sebagaimana thawaf adalah penghormatan Masjidil Haram.

[Penghormatan Masjidil Haram]

Seperti halnya itu, ada pula pendapat sebagian ulama—di antaranya Ibnu Aqil—bahwa dianjurkan bagi orang yang berihram ketika memasuki Masjidil Haram untuk melaksanakan shalat tahiyatul masjid seperti di masjid-masjid lainnya, kemudian baru melakukan thawaf qudum atau semisalnya. Adapun para imam dan mayoritas fuqaha dari kalangan mazhab Ahmad dan selainnya justru mengingkari pendapat ini.

Pertama: karena bertentangan dengan sunnah mutawatir dari perbuatan Nabi sallallahu alaihi wa sallam dan para khalifah beliau, di mana mereka ketika memasuki masjid tidak memulai kecuali dengan thawaf, lalu shalat setelah thawaf.

Kedua: karena penghormatan Masjidil Haram adalah thawaf, sebagaimana penghormatan masjid-masjid lainnya adalah shalat.

[Shalat Setelah Sa'i]

Yang lebih keji dari itu adalah anjuran sebagian ulama dari kalangan mazhab Syafi'i bagi orang yang melakukan sa'i antara Shafa dan Marwah untuk melaksanakan shalat dua rakaat setelah sa'i di Marwah, dengan mengqiyaskan pada shalat setelah thawaf. Seluruh ulama dari kalangan mazhab Syafi'i dan mazhab-mazhab lainnya mengingkari hal itu, dan mereka memandangnya sebagai bid'ah yang jelas keburukannya. Sunnahnya telah berlaku bahwa Nabi sallallahu alaihi wa sallam dan para khalifah beliau

melakukan thawaf lalu shalat, sebagaimana Allah menyebutkan thawaf dan shalat, kemudian mereka melakukan sa'i dan tidak shalat setelahnya. Menganjurkan shalat setelah sa'i sama seperti menganjurkannya di dekat jamarat, atau di tempat wukuf Arafah, atau menjadikan shalat Subuh empat rakaat dengan mengqiyaskannya pada Zuhur.

Meninggalkan sesuatu secara konsisten adalah sunnah, sebagaimana melakukan sesuatu secara konsisten juga sunnah. Ini berbeda dengan sesuatu yang ditinggalkan karena tidak ada sebab yang menuntutnya, atau karena syarat yang tidak terpenuhi, atau karena adanya penghalang, yang kemudian setelahnya muncul sebab-sebab, syarat-syarat, dan hilangnya penghalang tersebut, di mana syariat menunjukkan untuk melakukannya saat itu, seperti: pengumpulan Al-Qur'an dalam satu mushaf, pengumpulan orang-orang untuk shalat Tarawih di belakang satu imam, mempelajari bahasa Arab, nama-nama perawi ilmu hadits, dan lain sebagainya yang dibutuhkan dalam agama, di mana kewajiban-kewajiban atau hal-hal yang dianjurkan secara syar'i tidak sempurna kecuali dengannya. Nabi sallallahu alaihi wa sallam meninggalkannya karena syarat yang tidak terpenuhi atau adanya penghalang.

Adapun apa yang beliau tinggalkan dari jenis ibadah, padahal seandainya itu disyariatkan tentu beliau akan melakukannya atau mengizinkannya dan para khalifah serta sahabat setelah beliau pun akan melakukannya—maka wajib dipastikan bahwa melakukannya adalah bid'ah dan kesesatan, dan tidak boleh mengqiyaskannya. Meskipun qiyas boleh dilakukan pada jenis yang pertama. Hal ini seperti mengqiyaskan shalat Idul Fitri, Idul Adha, shalat Istisqa', dan shalat Kusuf pada shalat lima waktu

dengan menjadikan kesemuanya berazan dan beriqamah, sebagaimana yang dilakukan sebagian penguasa Bani Marwan pada dua hari raya. Juga seperti mengqiyaskan kamar beliau dan kuburan para nabi lainnya pada Baitullah dalam hal mengusap dan menciumnya, dan qiyas-qiyas semacam itu yang menyerupai qiyas orang-orang yang Allah hikayatkan perkataannya: **"Sesungguhnya jual beli itu sama seperti riba."** (Al-Baqarah: 275)

[Talbiyah]

Para fuqaha hadits—seperti Syafi'i, Ahmad, dan selain keduanya bersama fuqaha Kufah—mengikuti apa yang dipegang mayoritas sahabat dan ulama salaf berupa talbiyah Rasulullah sallallahu alaihi wa sallam. Telah terbukti dari beliau bahwa beliau senantiasa bertalbiyah hingga melempar Jumrah Aqabah.

Sementara itu, sejumlah kalangan ulama salaf dari sahabat, tabi'in, dan ulama Madinah—seperti Malik—berpendapat bahwa talbiyah berhenti ketika tiba di tempat wukuf Arafah, karena talbiyah adalah jawaban atas panggilan, sehingga berhenti ketika telah sampai ke tujuan. Namun sunnah Rasulullah sallallahu alaihi wa sallam adalah yang wajib diikuti.

Adapun dari sisi makna: orang yang telah tiba di Arafah—meskipun telah sampai di tempat wukuf ini—masih dipanggil setelahnya menuju tempat wukuf berikutnya, yaitu Muzdalifah. Ketika telah menyelesaikan wukuf di Muzdalifah, ia dipanggil menuju jumrah. Ketika mulai melempar, maka selesailah panggilannya, dan tidak ada lagi tempat yang ia dipanggil ke sana dalam keadaan berihram, karena mencukur rambut dan menyembelih bisa dilakukan di mana saja yang ia sukai di dalam

Haram, sedangkan thawaf ifadhah dilakukan setelah tahallul pertama.

Oleh karena itu, mereka juga berpendapat berdasarkan apa yang telah terbukti dari Nabi sallallahu alaihi wa sallam: bahwa orang yang berumrah bertalbiyah hingga mengusap Hajar Aswad. Meskipun Ibnu Umar dan ulama Madinah yang mengikutinya seperti Malik berpendapat: bertalbiyah hingga tiba di tanah Haram, karena meskipun telah sampai ke Haram, ia masih dipanggil menuju Baitullah.

Ya, dari makna ini dapat dipahami bahwa seseorang hanya bertalbiyah selama dalam perjalanan, bukan saat wukuf di Arafah, Muzdalifah, dan saat bermalam di sana. Hal ini termasuk yang diperselisihkan oleh para ahli hadits.

Adapun talbiyah ketika dalam perjalanan dari Arafah menuju Muzdalifah, dan dari Muzdalifah menuju Mina, maka para ulama yang menghimpun hadits-hadits sahih telah bersepakat atas hal itu.

[Bolehnya Orang yang Berihram Memakan Daging Buruan yang Ditangkap dan Disembelih oleh Orang yang Tidak Berihram]

Para ulama berselisih pendapat tentang bolehnya orang yang berihram memakan daging buruan yang ditangkap dan disembelih oleh orang yang tidak berihram atas tiga pendapat:

Segolongan ulama salaf berpendapat bahwa itu haram, mengikuti apa yang mereka pahami dari firman Allah Ta'ala: **"Dan diharamkan atas kalian berburu hewan darat selama kalian berihram."** (Al-Ma'idah: 96) Dan berdasarkan riwayat yang sahih

dari Nabi sallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau mengembalikan daging buruan yang dihadiahkan kepada beliau.

Ulama lain—di antaranya Abu Hanifah—berpendapat bahwa itu mubah secara mutlak, berdasarkan hadits Abu Qatadah ketika ia berburu keledai liar lalu menghadiahkan dagingnya kepada Nabi sallallahu alaihi wa sallam dan memberitahukan bahwa ia tidak memburunya untuk beliau, sebagaimana terdapat dalam hadits-hadits sahih.

Kelompok ketiga yang di dalamnya terdapat para fuqaha hadits berpendapat bahwa itu mubah bagi orang yang berihram apabila orang yang berihram tersebut tidak memerintahkan memburunya dan tidak pula disembelih untuknya, sebagai upaya mempertemukan antara hadits-hadits yang ada. Seperti yang diriwayatkan Jabir dari Nabi sallallahu alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Daging buruan darat halal bagi kalian selama kalian berihram, selama kalian tidak memburunya sendiri atau tidak diburukan untuk kalian."* Syafi'i berkata: "Ini adalah hadits terbaik dalam bab ini dan paling sesuai dengan qiyas." Inilah mazhab Malik, Ahmad, Syafi'i, dan selain mereka.

Mereka hanya berselisih apabila hewan itu diburukan untuk seorang yang berihram secara khusus, apakah halal bagi orang berihram yang lain? Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang merupakan dua wajah dalam mazhab Ahmad—rahimahullah Ta'ala.



Pasal tentang Kaidah-kaidah yang Berkaitan dengan Akad dalam Muamalah Harta, Pernikahan, dan Lainnya

[Kaidah Pertama: Akad Sah dengan Segala yang Menunjukkan Maksudnya, Baik Berupa Ucapan maupun Perbuatan]

Pasal

Adapun akad-akad dalam muamalah harta, pernikahan, dan lainnya, maka kami akan menyebutkan kaidah-kaidah yang menyeluruh dan sangat bermanfaat, karena hal itu di dalamnya lebih mudah dibandingkan dalam ibadah.

Di antara hal itu adalah: bentuk akad. Para fuqaha dalam masalah ini terbagi dalam tiga pendapat:

Pertama: bahwa hukum asal akad adalah tidak sah kecuali dengan shighat dan ungkapan yang oleh sebagian fuqaha dikhususkan dengan nama ijab dan kabul, baik dalam jual beli, sewa-menyewa, hibah, nikah, wakaf, pembebasan budak, maupun lainnya. Ini adalah pendapat yang zahir dari Syafi'i, dan salah satu pendapat dalam mazhab Ahmad—kadang berupa riwayat yang dinashkan dalam beberapa masalah seperti jual beli dan wakaf, dan kadang berupa riwayat yang ditakhrij seperti hibah dan sewa-menyewa. Kemudian para pendukung pendapat ini menggantikan isyarat dengan ungkapan ketika tidak mampu berucap, seperti bagi orang bisu. Mereka juga menggantikan tulisan dengan ungkapan ketika ada kebutuhan. Mereka terkadang mengecualikan tempat-tempat yang dalil-dalil menunjukkan kebolehan ketika ada kebutuhan, seperti hewan hadyu yang rusak sebelum sampai ke

tempatnyanya, maka ia disembelih kemudian sandalnya yang tergantung di lehernya dicelupkan ke darahnya sebagai tanda bagi orang-orang, dan siapa yang mengambilnya maka ia memilikinya. Demikian pula hadiah dan semisalnya. Namun hukum asal menurut mereka adalah lafaz, karena hukum asal dalam akad adalah kerelaan sebagaimana disebutkan dalam firman Allah Ta'ala: **"Kecuali dengan perdagangan yang didasari kerelaan di antara kalian."** (An-Nisa': 29) dan firman-Nya: **"Jika mereka dengan senang hati memberikan sebagian dari mahar itu kepada kalian."** (An-Nisa': 4) Makna-makna yang ada dalam jiwa tidak dapat dibatasi kecuali dengan lafaz yang dijadikan untuk menjelaskan apa yang ada dalam hati, karena perbuatan seperti muathah dan semisalnya mengandung banyak kemungkinan. Juga karena akad termasuk jenis ucapan, kedudukannya dalam muamalah seperti zikir dan doa dalam ibadah.

Pendapat kedua: bahwa akad sah dengan perbuatan dalam hal-hal yang biasa dilakukan dengan perbuatan, seperti barang-barang murah, dan seperti wakaf pada kasus seseorang yang membangun masjid dan mengizinkan orang-orang shalat di dalamnya, atau mewakafkan tanah untuk pemakaman, atau membangun tempat bersuci dan memperuntukannya bagi orang-orang. Juga seperti sebagian jenis sewa-menyewa, seperti seseorang yang menyerahkan bajunya kepada tukang cuci atau penjahit yang bekerja dengan upah, atau menaiki kapal seorang nahkoda, dan seperti hadiah serta semisalnya. Karena seandainya akad-akad ini tidak bisa terbentuk dengan perbuatan yang menunjukkannya, tentu sebagian besar urusan manusia akan rusak. Juga karena sejak zaman Nabi sallallahu alaihi wa sallam hingga hari ini manusia senantiasa berakad dalam hal-hal

semacam ini tanpa lafaz, melainkan dengan perbuatan yang menunjukkan maksud. Ini adalah yang mendominasi pokok-pokok mazhab Abu Hanifah, dan salah satu pendapat dalam mazhab Ahmad serta satu wajah dalam mazhab Syafi'i, berbeda dengan muathah dalam harta yang bernilai besar karena tidak ada kebutuhan dan tidak biasa dilakukan.

Pendapat ketiga: bahwa akad terbentuk dengan segala sesuatu yang menunjukkan maksudnya, baik berupa ucapan maupun perbuatan, dan dengan segala yang dianggap orang-orang sebagai jual beli atau sewa-menyewa. Jika orang-orang berbeda istilah dalam lafaz dan perbuatan, maka akad terbentuk bagi setiap kaum dengan apa yang mereka pahami di antara mereka dari shighat dan perbuatan. Hal itu tidak memiliki batas yang tetap, baik dalam syariat maupun bahasa, melainkan beragam sesuai keragaman istilah manusia, sebagaimana bahasa mereka pun beragam. Karena lafaz jual beli dan sewa dalam bahasa Arab bukan lafaz yang ada dalam bahasa Persia, Romawi, Turki, Barbar, atau Habasyah, bahkan lafaz dalam satu bahasa pun bisa berbeda-beda.

Orang-orang tidak wajib memakai jenis istilah tertentu dalam muamalah, dan tidak haram bagi mereka berakad dengan cara yang berbeda dari cara akad orang lain, selama apa yang mereka gunakan menunjukkan maksud mereka, meskipun sebagian bentuk mungkin lebih dianjurkan. Inilah yang mendominasi pokok-pokok mazhab Malik dan yang zahir dari mazhab Ahmad. Oleh karena itu, dalam mazhab Ahmad yang zahir dinyatakan sahnya jual beli muathah secara mutlak, meskipun ada lafaz dari salah satu pihak dan perbuatan dari pihak lain—seperti seseorang berkata: "Ambil ini dengan beberapa dirham" lalu diambil, atau

berkata: "Berikan aku roti dengan beberapa dirham" lalu diberikan kepadanya dan ia menerimanya—ataupun tidak ada lafaz dari salah satu pihak, seperti seseorang meletakkan uang dan mengambil seikat sayuran atau kue atau lainnya, sebagaimana yang umumnya dilakukan orang-orang, atau seseorang meletakkan barang dagangannya untuk ditukar dengan sesuatu, dan ketika penukar yang ia ridhai diletakkan maka ia mengambilnya, sebagaimana yang diceritakan para pedagang tentang kebiasaan sebagian penduduk belahan timur. Maka setiap yang dianggap orang-orang sebagai jual beli adalah jual beli. Demikian pula dalam hibah, setiap yang dianggap orang-orang sebagai hibah adalah hibah, seperti hadiah. Juga seperti membekali istri dengan harta yang dibawa bersamanya ke rumah suami, apabila kebiasaan berlaku bahwa itu adalah pemberian bukan pinjaman. Demikian pula dalam sewa-menyewa, seperti: menaiki kapal nahkoda yang menyewakan jasanya, menaiki hewan tunggangan pengendara unta, penunggang keledai, atau penunggang bagal yang menyewakan jasanya dengan cara yang dianggap sebagai sewa-menyewa, seperti memasuki pemandian umum yang dimasuki orang-orang dengan membayar, seperti menyerahkan baju kepada tukang cuci atau penjahit yang bekerja dengan upah, atau menyerahkan makanan kepada juru masak atau tukang panggang yang memasak atau memanggang dengan upah, baik daging dipanggang diiris maupun tidak diiris. Hingga para ulama pengikut Ahmad pun berselisih tentang khul', apakah bisa terjadi dengan muathah? Seperti istri berkata: "Ceraikanlah aku dengan seribu ini atau dengan baju ini" lalu suami menerima penggantinya dengan cara yang biasa sebagai tanda kerelaannya atas penggantian tersebut.

Para ulama Ukbara—seperti Abu Hafsh Al-Ukbari dan Abu Ali bin Syihab—berpendapat bahwa itu adalah khul' yang sah, dan mereka menyebutkan dari perkataan Ahmad dan para ulama salaf sebelumnya dari sahabat dan tabi'in yang mendukung pendapat mereka. Barangkali inilah yang mendominasi nash-nash Ahmad, bahkan beliau telah menashkan bahwa talak terjadi dengan ucapan dan perbuatan, dan beliau berargumen bahwa talak terjadi dengan tulisan berdasarkan sabda Nabi sallallahu alaihi wa sallam: *"Sesungguhnya Allah memaafkan bagi umatku apa yang dibisikkan dalam hati mereka selama belum diucapkan atau dilakukan."* Beliau berkata: "Apabila seseorang menulis maka ia telah berbuat."

Adapun para ulama Baghdad yang ada pada masa itu—seperti Abu Abdillah bin Hamid dan yang mengikuti mereka seperti Al-Qadhi Abu Ya'la dan yang menempuh jalannya—berpendapat bahwa perpisahan tidak terjadi kecuali dengan ucapan. Mereka menyebutkan dari perkataan Ahmad apa yang mereka jadikan sandaran dalam hal itu, berdasarkan bahwa perpisahan adalah fasakh nikah, sedangkan nikah memerlukan lafaz, maka fasakhnya pun demikian.

Adapun mengenai pernikahan: golongan ini — seperti Ibnu Hamid, Al-Qadhi, dan para pengikutnya seperti Abu Al-Khattab, serta umumnya ulama mutakhir — berpendapat bahwa akad nikah tidak sah kecuali dengan lafal *inkah* (menikahkan) dan *tazwij* (mengawinkan), sebagaimana pendapat Al-Syafi'i, yang dibangun di atas dasar bahwa nikah tidak sah dengan ungkapan kinayah (kiasan). Alasannya, ungkapan kinayah membutuhkan niat, sementara kesaksian adalah syarat sahnya nikah, sedangkan bersaksi atas niat adalah sesuatu yang tidak mungkin dilakukan.

Mereka juga melarang akad nikah dengan lafal hibah, pemberian, atau lafal kepemilikan lainnya.

Sebagian besar dari mereka — seperti Ibnu Hamid, Al-Qadhi, dan para ulama mutakhir — berpendapat bahwa nikah tidak sah kecuali menggunakan lafal bahasa Arab bagi yang mampu menggunakannya. Adapun orang yang tidak mampu mempelajarinya, maka akad sah dengan padanan maknanya dalam bahasa masing-masing. Jika ia mampu mempelajarinya, dalam hal ini ada dua pendapat, dibangun atas dasar bahwa akad harus menggunakan kedua lafal tersebut secara khusus, dan bahwa dalam nikah terdapat unsur ibadah.

Pendapat ini — selain tidak dinashkan dari Ahmad — juga bertentangan dengan pokok-pokok mazhabnya. Ahmad memang tidak menashkan hal itu, dan para pengikutnya pun tidak menukil nash darinya dalam perkara tersebut. Yang mereka nukil hanyalah perkataannya dalam riwayat Abu Al-Harits: apabila seorang perempuan menghibahkan dirinya kepada seorang laki-laki, maka itu bukanlah nikah, karena Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"(yang demikian itu) khusus bagimu, bukan untuk orang-orang mukmin (yang lain)"** (Al-Ahzab: 50). Ini hanyalah nash tentang larangan sesuatu yang merupakan kekhususan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, yaitu nikah tanpa mahar. Bahkan Ahmad telah menashkan dalam pendapatnya yang masyhur bahwa nikah sah dengan ucapannya kepada budak perempuannya: "Aku membebaskanmu dan aku jadikan pembebasanmu sebagai maharmu," dan dengan ucapannya: "Aku jadikan pembebasanmu sebagai maharmu, atau maharmu sebagai pembebasanmu." Hal ini disebutkan dalam berbagai jawaban Ahmad di banyak tempat.

Para pengikut Ahmad pun berselisih dalam masalah ini. Adapun Abu Abdillah Ibnu Hamid: ia menerapkan qiyas secara konsisten dan berkata, harus disertai pula dengan ucapan: "Aku kawini dia atau aku nikahi dia," karena nikah tidak pernah sah dalam bahasa Arab kecuali dengan dua sighat ini.

Adapun Al-Qadhi Abu Ya'la dan lainnya: mereka menjadikan kasus ini sebagai pengecualian dari qiyas yang telah mereka sepakati bersama Ibnu Hamid, dan itu termasuk dalam kasus istihsan.

Ibnu 'Aqil menyebutkan satu pendapat dalam mazhab: bahwa nikah sah tanpa lafal *inkah* dan *tazwij*, berdasarkan nash Ahmad dalam hal ini. Pendapat ini lebih sesuai dengan nash-nash dan pokok-pokok mazhab Ahmad.

Mazhab Malik dalam masalah ini serupa dengan mazhabnya. Para pengikut Malik berselisih: apakah nikah sah tanpa lafal *inkah* dan *tazwij*? Ada dua pendapat. Adapun yang dinashkan darinya hanyalah larangan terhadap sesuatu yang menjadi kekhususan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, yaitu menghibahkan kemaluan tanpa mahar. Ibnu Al-Qasim berkata: apabila seseorang menghibahkan putrinya dan ia bermaksud menikahkannya, maka aku tidak hafal riwayat dari Malik dalam hal ini, namun menurutku itu diperbolehkan. Adapun apa yang disebutkan oleh sebagian pengikut Malik dan Ahmad — bahwa nikah tidak sah kecuali dengan kedua lafal tersebut — adalah pendapat yang jauh dari pokok-pokok mazhab keduanya. Sebab, hukum ini dibangun di atas dua premis:

Pertama: bahwa selain kedua lafal itu adalah kinayah, dan kinayah membutuhkan niat. Padahal, mazhab keduanya yang

masyhur menyatakan bahwa petunjuk keadaan (dalalah al-hal) dalam kinayah menjadikannya seperti ungkapan sharih (jelas), dan berfungsi sebagai pengganti penampakan niat. Oleh karena itu, keduanya menjadikan kinayah dalam talak, tuduhan zina, dan semacamnya — bila disertai petunjuk keadaan — seperti ungkapan sharih.

Sudah dimaklumi bahwa petunjuk keadaan dalam nikah sangat jelas: dari berkumpulnya orang-orang untuk itu dan percakapan mereka tentang tujuan pertemuan tersebut. Maka apabila setelah itu seseorang berkata: "Aku serahkan dia kepadamu dengan seribu dirham," semua yang hadir pasti tahu bahwa yang dimaksud adalah akad nikah. Lafal ini pun sudah tersebar luas dalam 'urf masyarakat hingga mereka menyebut akad nikah dengan istilah *imlak* dan *milak*. Oleh karena itu, para perawi meriwayatkan sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam kepada peminang perempuan yang menghibahkan dirinya — yang mencari cincin namun tidak menemukan meskipun cincin besi — kadang dengan redaksi: "*Aku nikahkan kamu dengannya dengan apa yang ada padamu dari Al-Qur'an*," dan kadang dengan redaksi: "*Aku serahkan dia kepadamu*." Meskipun tidak terbukti bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam hanya mengucapkan "aku serahkan dia kepadamu" saja, bahkan kemungkinan beliau mengucapkan keduanya sekaligus atau salah satunya. Namun karena kedua lafal itu menurut mereka dalam konteks seperti ini adalah setara, maka mereka meriwayatkan hadis tersebut dengan dua redaksi secara bergantian.

Kemudian, keharusan menggunakan lafal bahasa Arab dalam perkara semacam ini sangatlah jauh dari pokok-pokok mazhab Ahmad dan nash-nashnya, serta dari pokok-pokok dalil

syar'i. Sebab, nikah sah dari orang kafir maupun muslim. Dan meskipun nikah adalah ibadah, ia serupa dengan pembebasan budak dan sedekah. Sudah diketahui bahwa pembebasan budak tidak memiliki lafal khusus, baik Arab maupun non-Arab. Demikian pula sedekah, wakaf, dan hibah — secara ijmak — tidak memerlukan lafal Arab tertentu. Selain itu, orang non-Arab yang baru belajar bahasa Arab saat itu mungkin tidak memahami maksud dari lafal tersebut sebagaimana ia memahaminya dalam bahasa yang biasa ia gunakan.

Memang, seandainya dikatakan bahwa akad dengan selain bahasa Arab dimakruhkan bila tidak ada kebutuhan — sebagaimana dimakruhkan penggunaan bahasa selain Arab dalam berbagai percakapan tanpa kebutuhan — maka itu adalah pendapat yang tepat, sebagaimana telah diriwayatkan dari Malik, Ahmad, dan Al-Syafi'i sesuatu yang menunjukkan kemakruhan membiasakan percakapan dengan selain bahasa Arab tanpa kebutuhan. Masalah ini telah kami bahas di tempat lain.

Para pengikut Malik, Al-Syafi'i, dan para pengikut Ahmad — seperti Al-Qadhi Abu Ya'la, Ibnu 'Aqil, dan ulama mutakhir — menyatakan bahwa dalam pernikahan orang-orang kafir, dikembalikan kepada adat mereka. Apa yang mereka yakini sebagai pernikahan di antara mereka boleh diakui ketika mereka masuk Islam atau berperkara kepada kita, selama tidak mengandung penghalang saat itu. Jika mereka meyakini bahwa itu bukan pernikahan, maka tidak boleh diakui. Bahkan mereka berkata: seandainya seorang harbi memaksa seorang harbi perempuan lalu menggaulinya, atau perempuan itu mengikutinya secara sukarela, dan keduanya meyakini itu sebagai pernikahan, maka keduanya diakui; jika tidak, maka tidak.

Sudah diketahui bahwa kemampuan ucapan atau perbuatan untuk menunjukkan maksud suatu akad bukan kekhususan orang Muslim, bukan pula hanya milik orang kafir. Yang menjadi kekhususan orang Muslim adalah bahwa Allah memerintahkan dalam nikah agar dibedakan dari zina, sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: **"(yaitu) orang-orang yang menjaga kehormatan diri, bukan yang berzina dan bukan pula yang mengambil perempuan sebagai simpanan"** (Al-Ma'idah: 5), dan firman-Nya: **"perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan dirinya, bukan yang berzina dan bukan yang mengambil laki-laki sebagai simpanan"** (An-Nisa': 25). Maka Allah memerintahkan adanya wali, saksi, dan semacamnya, demi menegaskan perbedaannya dari zina dan menjaga para perempuan dari menyerupai pelacur. Bahkan disyariatkan pula tabuhan rebana dan walimah yang menjadikannya terkenal. Oleh karena itu, terdapat dalam atsar: *"Perempuan tidak boleh menikahkan dirinya sendiri; sesungguhnya pelacur itulah yang menikahkan dirinya sendiri."* Allah juga memerintahkan adanya persaksian, atau pengumuman, atau keduanya sekaligus. Dalam hal ini ada tiga pendapat yang merupakan tiga riwayat dalam mazhab Ahmad. Mereka yang hanya mencukupkan persaksian beralasan bahwa persaksian sudah menghasilkan pengumuman yang membedakannya dari zina, dan juga menjaga nasab ketika terjadi pengingkaran.

Hal-hal yang dipertimbangkan oleh Syari' dalam Al-Qur'an, Sunnah, dan atsar ini jelas hikmahnya. Adapun keharusan menggunakan lafal khusus, maka tidak ada dalil dari nash maupun pertimbangan akal.

Kaidah umum yang telah kami sebutkan — bahwa akad sah dengan apa saja yang menunjukkan maksudnya, baik berupa

ucapan maupun perbuatan – inilah yang ditunjukkan oleh pokok-pokok syariat, dan inilah yang diakui oleh hati nurani. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi"** (An-Nisa': 3), dan berfirman: **"nikahkanlah orang-orang yang masih membujang di antara kamu"** (An-Nur: 32), dan berfirman: **"Allah telah menghalalkan jual beli"** (Al-Baqarah: 275), dan berfirman: **"Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya"** (An-Nisa': 4), dan berfirman: **"kecuali dengan jalan perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu"** (An-Nisa': 29), dan berfirman: **"kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya"** (Ath-Thalaq: 6), dan berfirman:

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan utang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah penulis menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya, maka hendaklah dia menuliskan. Dan hendaklah orang yang berutang itu mendiktekan, dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia mengurangi sedikit pun dari padanya. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya atau lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, maka hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada dua orang laki-laki (yang tersedia), maka (boleh) seorang laki-laki dan dua orang

perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada), agar jika yang seorang lupa, maka yang seorang lagi mengingatkannya. Dan janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil. Dan janganlah kamu bosan menuliskannya, untuk batas waktunya baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu kepada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak menuliskannya. Dan ambillah saksi apabila kamu berjual beli, dan janganlah penulis dipersulit dan begitu juga saksi. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sungguh, hal itu suatu kefasikan pada kamu. Dan bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. Dan jika kamu dalam perjalanan sedang kamu tidak mendapatkan seorang penulis, maka hendaklah ada barang jaminan yang dipegang" (Al-Baqarah: 282-283),

dan berfirman: "Siapakah yang mau meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik" (Al-Baqarah: 245), dan berfirman: "Perumpamaan orang-orang yang menginfakkan hartanya di jalan Allah seperti sebutir biji yang menumbuhkan tujuh tangkai" (Al-Baqarah: 261), dan berfirman: "Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah" (Al-Baqarah: 276), dan berfirman: "Sesungguhnya orang-orang yang bersedekah, baik laki-laki maupun perempuan, dan meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, niscaya akan dilipatgandakan (ganjarannya) kepada mereka" (Al-Hadid: 18), dan berfirman: "maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang hamba sahaya" (An-Nisa': 92), dan berfirman: "maka ceraikanlah mereka pada waktu mereka dapat

(menghadapi) idahnya" (Ath-Thalaq: 1), dan berfirman: **"maka tahanlah mereka dengan cara yang baik atau lepaskanlah mereka dengan cara yang baik"** (Al-Baqarah: 231), dan ayat-ayat lainnya yang mensyariatkan akad-akad ini, baik berupa perintah maupun kebolehan, termasuk yang dilarang seperti riba. Dalil dari ayat-ayat ini dapat dilihat dari beberapa sisi:

Pertama: Allah mencukupkan dengan kerelaan bersama (taradhi) dalam jual beli pada firman-Nya: **"kecuali dengan jalan perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu"** (An-Nisa': 29), dan dengan kerelaan hati dalam pemberian sukarela pada firman-Nya: **"Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya"** (An-Nisa': 4). Ayat pertama berkenaan dengan jenis akad tukar-menukar, dan ayat kedua berkenaan dengan jenis pemberian sukarela. Allah tidak mensyaratkan lafal tertentu atau perbuatan tertentu sebagai penanda kerelaan dan kelapangan hati. Kita tahu secara pasti dari kebiasaan manusia dalam ucapan dan perbuatan mereka bahwa mereka memahami kerelaan dan kelapangan hati melalui berbagai cara dari ucapan maupun perbuatan.

Maka kita katakan: kerelaan dan kelapangan hati itu ada, dan pengetahuan tentangnya adalah keniscayaan dalam kebanyakan akad yang lazim dilakukan, dan tampak jelas dalam sebagiannya. Jika keduanya ada, maka hukum pun bergantung kepada keduanya berdasarkan petunjuk Al-Qur'an. Sebagian orang terkadang terdorong oleh keras kepalanya dalam membela suatu pendapat tertentu hingga ia mengingkari apa yang diketahui manusia dari kerelaan dan kelapangan hati. Namun pengingkaran semacam itu

tidak diperhitungkan, sebab pengingkaran terhadap hal-hal yang bersifat keniscayaan kerap terjadi akibat persekongkolan dan indoktrinasi dalam riwayat dan mazhab. Yang menjadi tolok ukur adalah fitrah yang sehat yang belum dipengaruhi oleh hal-hal yang mengubahnya. Oleh karena itu, kami katakan bahwa berita-berita mutawatir menghasilkan ilmu ketika tidak ada persekongkolan untuk berdusta, sebab fitrah-fitrah yang sehat tidak bersepakat untuk berdusta. Adapun dengan adanya persekongkolan dan kesepakatan, maka mungkin saja sekelompok orang bersepakat untuk berdusta.

Kedua: bahwa nama-nama ini hadir dalam kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya dengan hukum-hukum syar'i yang bergantung padanya. Setiap nama pasti memiliki batasan. Ada yang batasannya diketahui dari bahasa, seperti matahari, bulan, daratan, lautan, langit, dan bumi. Ada yang diketahui dari syara', seperti mukmin, kafir, munafik, shalat, zakat, puasa, dan haji. Adapun yang tidak memiliki batasan dalam bahasa maupun syara', maka dikembalikan kepada 'urf (kebiasaan) masyarakat, seperti "qabdh" (serah terima) yang disebutkan dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barangsiapa membeli makanan, janganlah ia menjualnya kembali sampai ia menerimanya."* Sudah dimaklumi bahwa jual beli, sewa-menyewa, hibah, dan semacamnya tidak dibatasi oleh Syari' dengan batasan tertentu, baik dalam kitab Allah maupun sunnah Rasul-Nya. Tidak pula dinukil dari seorang pun di antara sahabat dan tabi'in bahwa ia menentukan bagi akad-akad itu sifat tertentu dari lafal atau lainnya, atau berkata sesuatu yang menunjukkan bahwa akad-akad tersebut tidak sah kecuali dengan sighat-sighat khusus. Bahkan ada yang mengatakan bahwa pendapat ini bertentangan dengan ijmak yang lama, dan termasuk

bid'ah. Pun tidak ada batasannya dalam bahasa Arab sedemikian rupa sehingga bisa dikatakan bahwa ahli bahasa menyebut ini sebagai jual beli dan tidak menyebut itu sebagai jual beli, sehingga salah satunya masuk dalam khitab Allah dan yang lainnya tidak. Bahkan penyebutan oleh orang-orang Arab dalam 'urf mereka terhadap transaksi-transaksi ini dengan nama "jual beli" menjadi dalil bahwa dalam bahasa mereka transaksi-transaksi itu memang disebut jual beli. Dan hukum asal adalah mempertahankan dan menetapkan bahasa, bukan mengalihkan dan mengubahnya. Jika tidak ada batasannya dalam syara' maupun bahasa, maka dikembalikan kepada 'urf dan kebiasaan masyarakat: apa yang mereka sebut jual beli maka itu adalah jual beli, dan apa yang mereka sebut hibah maka itu adalah hibah.

Ketiga: bahwa tindakan-tindakan hamba, baik berupa ucapan maupun perbuatan, terbagi menjadi dua: ibadah yang memperbaiki agama mereka, dan kebiasaan ('adat) yang mereka butuhkan dalam kehidupan dunia mereka. Maka dengan mengkaji pokok-pokok syariat, kita mengetahui bahwa ibadah-ibadah yang diwajibkan atau dicintai Allah tidak bisa ditetapkan perintahnya kecuali dengan syara'.

Adapun kebiasaan ('adat), maka itulah yang biasa dilakukan manusia dalam kehidupan dunia mereka yang mereka butuhkan. Hukum asalnya adalah boleh, sehingga tidak dilarang kecuali yang dilarang oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala. Hal ini karena perintah dan larangan adalah syariat Allah, dan ibadah haruslah sesuatu yang diperintahkan. Maka bagaimana bisa sesuatu yang tidak terbukti diperintahkan dihukumi sebagai ibadah? Dan bagaimana bisa sesuatu yang tidak terbukti dilarang dari ibadah dihukumi sebagai terlarang? Oleh karena itu, Ahmad dan para fuqaha ahli

hadis lainnya berkata: hukum asal dalam ibadah adalah tawqif (menunggu penetapan dari syara'), sehingga tidak disyariatkan kecuali apa yang telah disyariatkan Allah. Jika tidak demikian, kita akan termasuk dalam makna firman Allah Ta'ala: **"Apakah mereka mempunyai sesembahan-sesembahan selain Allah yang menetapkan aturan agama bagi mereka yang tidak diizinkan Allah?"** (Asy-Syura: 21).

Adapun kebiasaan ('adat), hukum asalnya adalah dimaafkan, sehingga tidak dilarang kecuali apa yang diharamkan-Nya. Jika tidak demikian, kita akan termasuk dalam makna firman-Nya: **"Katakanlah, terangkanlah kepadaku tentang rezeki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan sebagiannya halal"** (Yunus: 59). Oleh karena itu, Allah mencela orang-orang musyrik yang menetapkan dalam agama sesuatu yang tidak diizinkan Allah dan mengharamkan apa yang tidak Dia haramkan, dalam surat Al-An'am dari firman Allah Ta'ala: **"Dan mereka memperuntukkan bagi Allah satu bagian dari tanaman dan hewan ternak yang telah diciptakan Allah, lalu mereka berkata sesuai dengan persangkaan mereka, 'Ini untuk Allah dan ini untuk berhala-berhala kami.' Maka bagian yang untuk berhala-berhala mereka itu tidak sampai kepada Allah. Dan bagian yang untuk Allah, maka itu sampai kepada berhala-berhala mereka. Sangatlah buruk ketetapan mereka itu. Dan demikianlah berhala-berhala mereka menjadikan terasa indah bagi banyak orang musyrik untuk membunuh anak-anak mereka, supaya mereka membinasakan mereka dan mengaburkan agama mereka sendiri bagi mereka. Dan jika Allah menghendaki, niscaya mereka tidak akan mengerjakannya, maka biarkanlah mereka bersama apa yang mereka ada-adakan. Dan mereka berkata, 'Hewan ternak**

dan tanaman ini dilarang; tidak boleh memakannya kecuali orang yang kami kehendaki,' menurut persangkaan mereka, dan ada hewan ternak yang diharamkan punggungnya dan ada hewan ternak yang (ketika disembelih) mereka tidak menyebut nama Allah atasnya, sebagai kebohongan terhadap Allah. Kelak Allah akan membalas mereka atas kebohongan-kebohongan yang mereka ada-adakan" (Al-An'am: 136-138). Maka Allah menyebutkan apa yang mereka ada-adakan berupa ibadah-ibadah dan pengharaman-pengharaman.

Dalam Shahih Muslim, dari 'Iyadh bin Himar radhiyallahu 'anhu, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Allah Ta'ala berfirman: 'Sesungguhnya Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan hanif (lurus), lalu setan-setan mendatangi mereka dan memalingkan mereka, mengharamkan atas mereka apa yang Aku halalkan bagi mereka, dan memerintahkan mereka untuk menyekutukan-Ku dengan sesuatu yang tidak Aku turunkan kewenangan atasnya.'"*

Ini adalah kaidah yang agung lagi bermanfaat. Jika demikian, maka kita katakan:

Jual beli, hibah, sewa-menyewa, dan semacamnya dari kebiasaan yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan mereka — seperti makan, minum, dan berpakaian — syariat telah datang dalam kebiasaan-kebiasaan ini dengan adab-adab yang baik: mengharamkan yang mengandung kerusakan, mewajibkan yang mesti ada, memakruhkan yang tidak sepatutnya, dan menganjurkan yang mengandung maslahat yang lebih besar dalam berbagai jenis, kadar, dan sifat kebiasaan-kebiasaan tersebut.

Jika demikian, maka manusia boleh berjual beli dan bersewa-menyewa dengan cara apa pun yang mereka kehendaki selama tidak diharamkan oleh syariat, sebagaimana mereka boleh makan dan minum dengan cara apa pun yang mereka kehendaki selama tidak diharamkan. Meskipun sebagian cara itu mungkin dianjurkan atau dimakruhkan. Dan apa yang tidak dibatasi oleh syariat, maka mereka tetap berada pada kebebasan asal.

Adapun sunnah dan ijmak: barangsiapa yang menelusuri apa yang diriwayatkan dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan para sahabat mengenai berbagai jenis jual beli, sewa-menyewa, dan pemberian sukarela, ia pasti akan tahu secara pasti bahwa mereka tidak mengharuskan sighat dari kedua pihak. Atsar-atsar dalam hal ini sangat banyak, bukan ini tempatnya, karena tujuan di sini adalah mengingatkan pada kaidah-kaidah. Adapun pembahasan persoalan-persoalan secara khusus memiliki tempat tersendiri selain ini.

Di antaranya: bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam membangun masjidnya, dan kaum muslimin membangun masjid-masjid pada masa beliau dan setelah wafatnya, tanpa beliau pernah memerintahkan seorang pun untuk mengucapkan: "Aku wakafkan masjid ini," atau ungkapan serupa. Bahkan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barangsiapa membangun masjid karena Allah, maka Allah akan membangunkan baginya sebuah rumah di surga."* Beliau menggantungkan hukum pada perbuatan membangun itu sendiri.

Dalam Shahih Bukhari dan Shahih Muslim disebutkan bahwa ketika beliau membeli seekor unta dari Abdullah bin Umar bin al-Khaththab, beliau berkata, *"Unta ini untukmu, wahai Abdullah bin Umar,"* dan Ibnu Umar tidak mengucapkan lafal kabul (penerimaan)

secara eksplisit. Beliau juga biasa memberi hadiah dan menerima hadiah, sehingga penerimaan hadiah itu sendiri sudah menjadi bentuk penerimaannya. Ketika beliau menyembelih unta-unta kurban, beliau berkata, *"Siapa yang mau, silakan ambil,"* padahal pembagian secara resmi masih memungkinkan. Maka ucapan itu adalah ijab, dan tindakan mengambil adalah kabul. Beliau juga pernah dimintai sesuatu lalu memberikannya, atau memberi tanpa diminta lalu penerima langsung mengambilnya — pemberian itu adalah ijab, dan pengambilan itu adalah kabul — dalam banyak sekali peristiwa. Beliau tidak pernah memerintahkan para penerima untuk mengucapkan lafal tertentu, dan tidak pula mewajibkan diri beliau untuk mengucapkan suatu sigat (rumusan kata) kepada mereka, sebagaimana tampak dalam pemberiannya kepada para muallaf (orang-orang yang dilunakkan hatinya), kepada al-Abbas, dan kepada yang lainnya.

Beliau juga menjadikan penampakan sifat-sifat barang yang diperjualbelikan sama kedudukannya dengan persyaratan secara lisan, seperti dalam kasus al-musharra (hewan yang sengaja tidak diperah susunya agar terkesan banyak susunya) dan sejenisnya dari barang-barang yang mengandung penipuan.

Selain itu, tindakan-tindakan (tasharrufat) terbagi menjadi dua jenis: akad-akad (kontrak), dan penerimaan-penerimaan (qabdh), sebagaimana Nabi shallallahu alaihi wa sallam menghimpun keduanya dalam sabdanya: *"Semoga Allah merahmati hamba yang lapang dada ketika menjual, lapang dada ketika membeli, lapang dada ketika membayar, dan lapang dada ketika menagih."* Orang-orang pun biasa berkata: jual dan beli, ambil dan beri.

Tujuan dari akad-akad adalah penerimaan dan pemenuhan hak. Akad-akad itu menghasilkan kewajiban dan kebolehan serah terima, layaknya kewajiban yang ditetapkan oleh syariat. Kemudian serah terima dan sejenisnya merupakan pelaksanaan akad, layaknya pelaksanaan perintah dalam hukum syariat.

Penerimaan (qabdh) terbagi menjadi sah dan fasid, sebagaimana akad juga demikian. Keduanya sama-sama memiliki hukum-hukum syariat yang berkaitan dengannya. Apabila tolok ukur penerimaan dikembalikan kepada adat dan kebiasaan masyarakat tanpa ada batasan baku yang berlaku sama bagi semua orang di segala kondisi dan waktu, maka demikian pula halnya dengan akad. Jika ingin dirumuskan secara tepat, dapat dikatakan: akad adalah salah satu dari dua jenis tasharruf, maka tolok ukurnya pun dikembalikan kepada adat kebiasaan masyarakat sebagaimana jenis yang lainnya.

Yang termasuk dalam hal ini adalah: izin yang bersifat urf (kebiasaan) dalam kebolehan, kepemilikan, atau penguasaan melalui jalur perwakilan sama kedudukannya dengan izin secara lisan. Baik wakalah (kuasa) maupun ibahah (kebolehan) masing-masing terbentuk dengan apa saja yang menunjukkan keduanya, baik berupa ucapan maupun perbuatan. Pengetahuan tentang keridaan pihak yang berhak dapat menggantikan pernyataan ridanya secara langsung.

Atas dasar ini pula dapat dipahami peristiwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam yang membai'at Utsman bin Affan radhiyallahu anhu dalam Bai'at al-Ridhwan, padahal Utsman sedang tidak hadir. Demikian pula beliau memasukkan para peserta Perang Khandaq ke rumah Abu Thalhah dan rumah Jabir radhiyallahu anhuma tanpa meminta izin terlebih dahulu kepada keduanya, karena beliau

mengetahui bahwa keduanya pasti ridha dengan hal itu. Namun ketika seorang tukang daging mengundang beliau sebagai tamu keenam dari enam orang, lalu ada seseorang yang ikut mengikuti rombongan itu, beliau tidak mengizinkannya masuk sampai beliau meminta izin terlebih dahulu kepada tukang daging yang mengundang. Demikian pula yang diriwayatkan dari al-Hasan al-Bashri: ketika para sahabatnya masuk ke rumahnya dan memakan makanannya, beliau berkata, "Kalian mengingatkanku kepada akhlak suatu kaum yang telah berlalu."

Demikian pula makna perkataan Abu Ja'far: sesungguhnya saudara sejati adalah orang yang salah satunya dapat memasukkan tangannya ke dalam saku temannya dan mengambil darinya apa yang ia kehendaki.

Di antara contoh lainnya adalah sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam kepada seseorang yang meminta seikat benang kepadanya: *"Adapun yang menjadi milikku dan milik Bani Abdul Muthallib, maka telah aku hibahkan kepadamu."* Demikian pula pemberiannya kepada para muallaf menurut pendapat yang menyatakan bahwa beliau memberi mereka dari empat perlima bagian (ghanimah).

Atas dasar ini pula Imam Ahmad menjelaskan transaksi jual beli Hakim bin Hizam dan Urwah bin al-Ja'd, ketika Nabi shallallahu alaihi wa sallam mewakilkan kepadanya untuk membeli seekor kambing dengan satu dinar, lalu ia membeli dua ekor kambing dan menjual salah satunya dengan satu dinar.

Tindakan yang dilakukan tanpa izin khusus kadang berupa muawadah (pertukaran), kadang berupa tabarru' (pemberian sukarela), dan kadang berupa pengambilan manfaat — yang

semuanya bersumber dari: izin urf yang bersifat umum, atau izin khusus.

Pasal: Kaidah Kedua tentang Akad – Halal dan Haramnya

Pasal

Kaidah kedua dalam akad adalah: halal dan haramnya akad.

Dasar dalam hal ini adalah bahwa Allah telah mengharamkan dalam kitab-Nya memakan harta di antara kita dengan cara yang batil. Allah mencela para pendeta dan rahib yang memakan harta manusia secara batil, dan mencela orang-orang Yahudi karena mereka mengambil riba padahal mereka telah dilarang darinya, serta memakan harta manusia secara batil. Hal ini mencakup segala sesuatu yang dimakan secara batil, baik dalam transaksi pertukaran maupun dalam pemberian sukarela, serta apa yang diambil tanpa keridaan dan hak dari pemiliknya.

Memakan harta secara batil dalam transaksi pertukaran ada dua jenis, yang keduanya disebutkan Allah dalam kitab-Nya: riba dan maisir (judi). Allah menyebutkan haramnya riba – yang merupakan kebalikan dari sedekah – di penghujung surah al-Baqarah, serta dalam surah Ali Imran, surah ar-Rum, dan surah al-Muddatstsir. Allah mencela orang-orang Yahudi atasnya dalam surah an-Nisa', dan menyebutkan haramnya maisir dalam surah al-Maidah.

Kemudian Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam merinci apa yang telah Allah himpun dalam kitab-Nya. *Beliau shallallahu alaihi wa sallam melarang jual beli gharar (yang mengandung ketidakjelasan)*, sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim dan

selainnya dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu. Gharar adalah sesuatu yang tidak jelas akibatnya, karena menjualnya termasuk maisir yang merupakan perjudian. Hal itu karena apabila seorang budak melarikan diri, atau kuda atau unta kabur, lalu pemiliknya menjualnya, maka ia menjualnya dengan spekulasi. Pembeli membelinya dengan harga jauh di bawah nilai sebenarnya. Jika barang itu berhasil diperoleh, penjual berkata, "Kamu telah menipu saya dan mengambil milik saya dengan harga murah." Jika tidak berhasil diperoleh, pembeli berkata, "Kamu telah menipu saya dan mengambil uang saya tanpa memberikan imbalan apa pun." Maka hal ini berujung pada kerusakan maisir, yaitu menimbulkan permusuhan dan kebencian, di samping mengandung unsur memakan harta secara batil yang merupakan bentuk kezaliman. Dengan demikian, jual beli gharar mengandung kezaliman, permusuhan, dan kebencian.

Di antara jenis gharar adalah apa yang dilarang Nabi shallallahu alaihi wa sallam, yaitu: jual beli habal al-habalah (janin dari janin yang belum lahir), al-malaqih (janin dalam perut induknya), al-madlamin (sperma dalam tulang punggung pejantan), jual beli al-sinin (hasil panen beberapa tahun sekaligus), jual beli buah sebelum tampak kelayakannya, jual beli al-mulamasah (dengan cara menyentuh), jual beli al-munabadzah (dengan cara melempar), dan sejenisnya – semuanya termasuk jenis gharar.

Adapun riba, pengharamannya dalam al-Quran lebih keras. Oleh karena itu Allah Ta'ala berfirman: **"Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang beriman. Jika kamu tidak melaksanakannya, maka umumkanlah perang dari Allah dan**

Rasul-Nya." (al-Baqarah: 278-279). Nabi shallallahu alaihi wa sallam juga menyebutkan riba dalam dosa-dosa besar, sebagaimana diriwayatkan oleh keduanya (Bukhari dan Muslim) dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu. Allah pun menyebutkan bahwa Dia mengharamkan atas orang-orang Yahudi hal-hal yang baik yang sebelumnya dihalalkan bagi mereka, akibat kezaliman mereka, penghalangan mereka dari jalan Allah, pengambilan riba oleh mereka, dan pemakanan harta manusia secara batil. Allah subhanahu wa ta'ala mengabarkan bahwa Dia akan menghapuskan berkah riba sebagaimana Dia menumbuhkan sedekah, dan keduanya adalah perkara yang telah terbukti di kalangan manusia.

Hal itu karena riba pada asalnya hanya dilakukan oleh orang yang membutuhkan. Orang yang berkecukupan tidak akan mengambil seribu (dinar) tunai dengan (kewajiban membayar) seribu dua ratus dinar berjangka apabila ia tidak membutuhkan uang seribu itu. Yang mengambil uang dengan jumlah yang sama ditambah kelebihan hingga suatu tempo hanyalah orang yang membutuhkannya. Maka kelebihan itu merupakan kezaliman terhadap orang yang membutuhkan. Berbeda dengan maisir, karena pihak yang dirugikan dalam maisir tidak dalam kondisi kekurangan dan tidak membutuhkan akad tersebut. Sebagian bentuk maisir bahkan bisa terhindar dari kezaliman apabila di kemudian hari barang yang dijual ternyata sesuai dengan perkiraan keduanya. Sedangkan riba mengandung kezaliman yang pasti terhadap orang yang membutuhkan. Oleh karena itu riba merupakan kebalikan dari sedekah, sebab Allah tidak membiarkan orang-orang kaya begitu saja melainkan mewajibkan mereka untuk memberi kepada orang-orang fakir, karena kemaslahatan orang

kaya dan orang fakir — baik dalam urusan agama maupun dunia — tidak akan sempurna kecuali dengan itu. Jika ia malah meribakan orang yang membutuhkan, maka ia seperti orang yang memiliki piutang kepada seseorang lalu menahan haknya dan menindas dengan tambahan beban lagi, sementara si penghutang sangat membutuhkan uangnya. Ini termasuk jenis kezaliman yang paling berat. Karena itulah Nabi shallallahu alaihi wa sallam melaknat pemakan riba — yaitu pihak yang mengambil kelebihan — dan pihak yang memberi riba — yaitu orang yang dalam keadaan terdesak terpaksa membayar kelebihan — serta kedua saksinya dan penulisnya, karena mereka semua turut membantu terjadinya riba.

Kemudian Nabi shallallahu alaihi wa sallam juga mengharamkan beberapa hal yang tersembunyi kerusakannya karena berujung pada kerusakan yang pasti, sebagaimana beliau mengharamkan sedikit khamar karena ia mendorong kepada yang banyak. Contohnya adalah riba al-fadhl (riba kelebihan); hikmah pengharamannya terkadang tersembunyi, karena orang yang berakal tidak akan menjual satu dirham dengan dua dirham kecuali karena adanya perbedaan sifat — misalnya satu dirham dalam kondisi utuh sedang dua dirham dalam kondisi pecah, atau satu dirham dalam bentuk perhiasan, atau dalam mata uang yang sedang laku, dan sejenisnya. Oleh karena itu hikmah pengharamannya tersembunyi dari Ibnu Abbas, Muawiyah radhiyallahu anhum, dan lainnya, sehingga mereka tidak memandangnya bermasalah, hingga para sahabat senior — seperti Ubadah bin al-Shamit, Abu Said, dan selain mereka — memberitahu mereka tentang pengharaman Nabi shallallahu alaihi wa sallam terhadap riba al-fadhl.

Adapun gharar, ia terbagi menjadi tiga jenis: pertama, yang tidak ada wujudnya (ma'dum), seperti habal al-habalah dan jual beli al-sinin. Kedua, yang tidak mampu diserahterimakan, seperti budak yang melarikan diri. Ketiga, yang tidak diketahui secara mutlak, atau yang wujudnya tertentu namun tidak diketahui jenis atau kadarnya, seperti ucapan "Aku jual kepadamu seorang budak," atau "Aku jual kepadamu apa yang ada di rumahku," atau "Aku jual kepadamu budak-budakku."

Adapun sesuatu yang wujudnya tertentu dan diketahui jenis serta kadarnya, namun tidak diketahui macam atau sifatnya — seperti ucapan "Aku jual kepadamu kain yang ada di lengan bajuku" atau "Budak yang aku miliki" dan sejenisnya — maka dalam hal ini terdapat perselisihan pendapat yang masyhur. Ini dikenal sebagai masalah jual beli barang gaib (bai' al-a'yan al-ghaibah). Imam Ahmad memiliki tiga riwayat dalam masalah ini.

Pertama: jual belinya tidak sah dalam kondisi apapun, sebagaimana pendapat al-Syafi'i dalam qaul jadid-nya.

Kedua: sah meskipun tidak disifati, dan pembeli memiliki hak khiyar (pilihan) setelah melihatnya, sebagaimana pendapat Abu Hanifah. Diriwayatkan pula dari Ahmad bahwa tidak ada khiyar baginya.

Ketiga — yang merupakan pendapat masyhur — bahwa jual belinya tidak sah dengan penyifatan, dan tidak sah pula tanpa penyifatan, seperti halnya barang yang mutlak dalam tanggungan. Ini adalah pendapat Malik.

Kerusakan yang ditimbulkan gharar lebih ringan daripada riba, oleh karena itu dibolehkan dalam hal yang memang dibutuhkan, karena mengharamkannya justru menimbulkan

mudarat yang lebih besar daripada mudarat gharar itu sendiri. Contohnya adalah jual beli properti secara keseluruhan meskipun tidak diketahui bagian dalam dinding dan pondasinya. Demikian pula jual beli hewan yang sedang hamil atau menyusui meskipun tidak diketahui besar kandungan atau kadar susunya, meskipun beliau melarang jual beli janin secara terpisah. Demikian pula susu menurut mayoritas ulama. Demikian pula jual beli buah setelah tampak kelayakannya adalah sah dalam keadaan masih harus dibiarkan hingga masak, sebagaimana ditunjukkan oleh sunnah dan merupakan pendapat jumhur: Malik, al-Syafi'i, dan Ahmad, meskipun bagian-bagian yang belum sempurna kematangannya belum tercipta.

Nabi shallallahu alaihi wa sallam juga membolehkan, apabila seseorang menjual pohon kurma yang telah dikawinkan (dibuahi), bahwa pembeli boleh mensyaratkan buahnya untuk dirinya, sehingga ia seolah membeli buah sebelum tampak kelayakannya, namun dalam konteks jual beli pokok (pohon)-nya.

Dengan demikian jelaslah bahwa gharar ringan yang bersifat mengikut dan sebagai pelengkap dibolehkan dalam kondisi yang tidak dibolehkan pada selainnya.

Ketika masyarakat membutuhkan transaksi 'araya (jual beli kurma basah di pohon dengan kurma kering secara taksiran), Nabi shallallahu alaihi wa sallam memberikan keringanan untuk itu dengan cara taksiran (kharsh). Beliau tidak membolehkan kelebihan yang sudah pasti, melainkan membolehkan kesetaraan berdasarkan taksiran dalam jumlah kecil yang memang dibutuhkan, yaitu sebesar nisab — lima wasaq — atau di bawah nisab, menurut dua pendapat al-Syafi'i dan Ahmad, meskipun pendapat masyhur dari Ahmad adalah di bawah nisab.

Setelah hal ini jelas, maka dasar-dasar (ushul) Malik dalam jual beli lebih unggul dari dasar-dasar selainnya, karena ia mengambilnya dari Said bin al-Musayyab yang dikatakan sebagai orang paling ahli fikih dalam masalah jual beli, sebagaimana dikatakan pula: Atha' adalah yang paling ahli fikih dalam masalah manasik, Ibrahim adalah yang paling ahli dalam masalah shalat, dan al-Hasan adalah yang paling menghimpun semuanya. Oleh karena itu Ahmad banyak sepakat dengan masing-masing tabi'in dalam bidang yang mereka unggul – bagi siapa yang menelaah hal itu dalam jawaban-jawabannya. Ahmad paling banyak sepakat dengan Malik, karena keduanya mengharamkan riba dan sangat keras dalam hal itu, mengingat beratnya pengharaman riba dan besarnya kerusakan yang ditimbulkannya sebagaimana telah dipaparkan. Keduanya pun melarang segala bentuk hilah (rekayasa) untuk menghalalkan riba dengan segala cara, bahkan melarang wasilah (sarana) yang berujung kepada riba meskipun bukan merupakan hilah secara langsung. Meskipun Malik terkadang menutup celah-celah (sad al-dzara'i') hingga pada tingkat yang tidak sejalan dengan pendapat Ahmad, atau yang tidak dikatakan oleh Ahmad, namun Ahmad tetap bersepakat dengannya tanpa perbedaan dalam hal pelarangan semua bentuk hilah.

Hilah secara keseluruhan terbagi menjadi dua jenis: pertama, menambahkan ke dalam salah satu dari dua pihak pengganti sesuatu yang tidak dimaksud; atau kedua, menambahkan ke dalam suatu akad sebuah akad lain yang tidak dimaksud.

Jenis pertama adalah masalah "mud ajwah" (kurma ajwah segenggam), yang kaidahnya adalah: menjual barang ribawi dengan sejenisnya disertai sesuatu yang bukan sejenis – baik

bersama keduanya maupun salah satunya – seperti apabila tujuan keduanya adalah menjual perak dengan perak secara tidak setara dan sejenisnya, lalu ditambahkan sesuatu yang lain bersama perak yang sedikit itu, hingga menjadi seperti menjual seribu dinar dalam satu sapu tangan dengan dua ribu dinar.

Apabila yang dimaksud adalah menjual barang ribawi dengan sejenisnya secara tidak setara, maka masalah "mud ajwah" ini haram tanpa perbedaan pendapat menurut Malik, Ahmad, dan selain keduanya. Yang membolehkan semacam ini hanyalah orang-orang yang membolehkan hilah dari kalangan ulama Kufah, meskipun ulama-ulama Kufah terdahulu mengharamkan hal ini.

Adapun apabila keduanya sama-sama dimaksud, seperti: mud ajwah dan satu dirham ditukar dengan mud ajwah dan satu dirham, atau dua mud atau dua dirham, maka dalam hal ini terdapat dua riwayat dari Ahmad. Pendapat pelarangan adalah pendapat Malik dan al-Syafi'i, sedangkan pendapat kebolehan adalah pendapat Abu Hanifah – dan ini adalah masalah ijtihad.

Adapun apabila yang dimaksud dari salah satu pihak adalah selain jenis ribawi, seperti menjual kambing yang memiliki bulu dan susu dengan bulu atau susu, maka riwayat Ahmad yang lebih masyhur adalah boleh.

Jenis kedua dari hilah adalah: menggabungkan ke dalam akad yang diharamkan sebuah akad lain yang tidak dimaksud. Contohnya: keduanya bersepakat bahwa si penjual menjual sesuatu dengan manik-manik (perhiasan murah), lalu pembeli kembali membeli manik-manik tersebut dengan harga yang lebih tinggi dari emas tadi. Atau keduanya menyertakan pihak ketiga agar salah satunya menjual suatu barang, lalu pembeli menjualnya

kepada rekan ribawi mereka, kemudian rekan ribawi itu menjualnya kembali kepada si penjual pertama – inilah yang disebut hilah mutsallatsah (rekayasa segitiga). Atau menggandengkan pinjaman (qardh) dengan sebuah keuntungan dalam jual beli, sewa, musaqah, dan sejenisnya – misalnya meminjamkan seribu (dinar) lalu menjual barang yang nilainya sepuluh dengan harga dua ratus, atau menyewakan rumah yang nilainya tiga puluh dengan harga lima – dan sejenisnya.

Hilah-hilah semacam ini dan sejenisnya tidak menghilangkan kerusakan yang karenanya Allah mengharamkan riba. Telah shahih dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam melalui hadits Abdullah bin Amr bahwa beliau bersabda: *"Tidak halal menggabungkan pinjaman dan jual beli, tidak halal dua syarat dalam satu jual beli, tidak halal keuntungan dari sesuatu yang belum ditanggung risikonya, dan tidak halal menjual sesuatu yang tidak ada padamu."* Al-Tirmidzi berkata: hadits hasan shahih. Hal ini sejenis dengan tipu daya orang-orang Yahudi, karena mereka menghalalkan riba melalui hilah, dan mereka menyebutnya "al-Musykand." Allah pun melaknat mereka atas hal itu.

Ibnu Battah meriwayatkan dengan sanad yang hasan dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Janganlah kalian melakukan apa yang dilakukan orang-orang Yahudi, sehingga kalian menghalalkan hal-hal yang diharamkan Allah dengan hilah-hilah yang paling remeh."* Dalam Shahih Bukhari dan Shahih Muslim dari beliau: *"Allah melaknat orang-orang Yahudi; lemak (hewan) diharamkan atas mereka, lalu mereka mencairkannya dan menjualnya serta memakan hasil penjualannya."* Dalam kitab-kitab Sunan dari beliau shallallahu alaihi wa sallam: *"Barang siapa yang menyertakan*

seekor kuda di antara dua kuda (dalam perlombaan) – dan ia tidak yakin kudanya akan menang – maka itu bukan perjudian. Barang siapa yang menyertakan seekor kuda di antara dua kuda – dan ia yakin kudanya tidak akan menang – maka itu adalah perjudian." Beliau shallallahu alaihi wa sallam juga bersabda dalam riwayat yang dibawakan oleh ahli Sunan dari hadits Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya: *"Dua pihak yang berjual beli boleh memilih (khiyar) selama belum berpisah, dan tidak halal baginya berpisah karena takut dimintai pembatalan akad."*

Dalil-dalil tentang haramnya hilah dari al-Quran, sunnah, ijma', dan pertimbangan akal sangatlah banyak; kami telah menyebutkan sekitar tiga puluh dalil dalam apa yang pernah kami tulis mengenai hal itu, berikut argumen-argumen yang digunakan oleh mereka yang membolehkannya – seperti sumpah Abu Ayyub, hadits kurma Khaibar, dan ungkapan-ungkapan ambigu para ulama salaf – beserta bantahannya.

Di antara sarana (dzara'i) yang termasuk dalam kategori tersebut adalah: masalah 'inah, yaitu seseorang menjual suatu barang kepada orang lain secara kredit (tempo), kemudian ia membelinya kembali dari orang tersebut dengan harga yang lebih rendah. Jika hal ini dilakukan atas dasar kesepakatan (tawathu'), maka kedua transaksi tersebut batal, karena itu merupakan rekayasa (hilah). Ahmad dan Abu Dawud meriwayatkan dengan dua sanad yang baik dari Ibnu Umar, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Apabila kalian melakukan jual beli 'inah, mengikuti ekor-ekor sapi, dan meninggalkan jihad di jalan Allah, maka Allah akan menimpakan kehinaan kepada kalian yang tidak akan Dia angkat hingga kalian kembali kepada agama kalian."* Namun jika tidak ada kesepakatan sebelumnya, maka

keduanya hanya membatalkan transaksi yang kedua saja, sebagai upaya menutup celah (sadd al-dzari'ah). Adapun jika keadaannya merupakan kebalikan dari masalah 'inah tanpa adanya kesepakatan, yaitu seseorang menjual barang secara tunai kemudian membelinya kembali dengan harga lebih tinggi secara kredit, maka dalam hal ini terdapat dua riwayat dari Ahmad. Sedangkan jika disertai kesepakatan, maka itu adalah riba yang dilakukan melalui rekayasa.

Apabila tujuan pembeli adalah mendapatkan uang tunai, lalu ia membeli suatu barang secara kredit untuk kemudian dijual kembali dan mengambil uang hasil penjualannya, maka ini disebut tawarruq. Dalam hal kemakruhannya, terdapat dua riwayat dari Ahmad. Pendapat makruh ini merupakan pendapat Umar bin Abdul Aziz dan Malik, menurut perkiraan saya. Hal ini berbeda dengan pembeli yang tujuannya untuk berdagang, atau tujuannya untuk memanfaatkan barang tersebut atau memilikinya; maka pembelian secara kredit dalam kasus seperti ini dibolehkan berdasarkan kesepakatan.

Kesimpulannya: ulama Madinah dan fuqaha hadis sangat ketat dalam mencegah berbagai bentuk riba dengan pencegahan yang kokoh, dengan memperhatikan tujuan syariat dan prinsip-prinsip dasarnya. Pendapat mereka dalam hal ini sejalan dengan apa yang diriwayatkan dari para sahabat, dan didukung oleh makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Adapun mengenai gharar (ketidakjelasan): ulama yang paling keras pendapatnya dalam masalah ini adalah Abu Hanifah dan Al-Syafi'i.

Mengenai Al-Syafi'i: ia memasukkan ke dalam kategori gharar berbagai jenis yang tidak dimasukkan oleh fuqaha lainnya, seperti biji-bijian dan buah-buahan yang masih dalam kulit yang bukan merupakan pelindung alaminya, seperti kacang baqila' (kacang besar), kenari, dan almond yang masih dalam kulit hijaunya, juga biji-bijian yang masih dalam bulirnya. Pendapat barunya (qaul jadid) menyatakan bahwa jual beli semacam ini tidak dibolehkan, meskipun ia sendiri pernah membeli kacang baqila' hijau ketika ia sedang sakit menjelang wafatnya. Hal tersebut lalu dijadikan sebagai salah satu pendapatnya, dan dipilih oleh sebagian murid-muridnya, seperti Abu Sa'id Al-Ishtakhri. Diriwayatkan bahwa seseorang menyebutkan kepadanya bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*melarang jual beli biji-bijian hingga mengeras*", yang menunjukkan bolehnya menjualnya setelah mengeras meskipun masih dalam bulirnya. Ia pun berkata: "Jika hadis ini sahih, maka aku akan mengeluarkannya dari hukum umum," atau kata-kata yang senada dengan itu. Demikian pula disebutkan bahwa ia telah mencabut pendapatnya tentang pelarangan tersebut. Ibnu Al-Mundzir berkata: Kebolehan hal tersebut merupakan pendapat Malik dan ulama Madinah, Ubaidullah [bin Al-Hasan] dan ulama Basrah, para ahli hadis, dan ahli pendapat (ra'y). Al-Syafi'i pernah berpendapat tidak boleh, kemudian sampai kepadanya hadis Ibnu Umar, lalu ia mencabut pendapatnya dan mengikuti hadis tersebut. Ibnu Al-Mundzir berkata: "Aku tidak mengetahui seorang pun yang menyimpang dari pendapat ini."

Sebagian murid Al-Syafi'i menyebutkan bahwa ia memiliki dua pendapat, dan bahwa pendapat yang membolehkan adalah pendapat lamanya (qaul qadim). Ia bahkan melarang jual beli

barang yang tidak ada (ghaib) baik dengan deskripsi maupun tanpa deskripsi, dengan dalil bahwa jual beli barang yang tidak hadir mengandung gharar meskipun sudah dideskripsikan. Ia pun mensyaratkan dalam akad yang berkaitan dengan tanggungan, seperti utang salam, spesifikasi dan ketepatan sifat-sifat yang tidak disyaratkan oleh ulama lainnya. Oleh karena itu, transaksi jual beli barang ('ain) maupun utang (dain) menjadi sangat sulit atau merepotkan bagi masyarakat jika mengikuti pendapat seperti ini. Ia menganalogikan semua akad, baik akad kebajikan (tabarru') maupun akad pertukaran (mu'awadhah), dengan jual beli gharar; sehingga ia mensyaratkan dalam upah buruh, tebusan khul', kitabah, perjanjian gencatan senjata (ahlul hudnah), dan jizyah ahlul dzimmah: hal-hal yang ia syaratkan dalam jual beli barang dan utang. Ia tidak membolehkan dalam semua akad tersebut adanya jenis, jumlah, dan sifat yang tidak boleh dalam jual beli, meskipun akad-akad tersebut tidak batal disebabkan rusaknya kompensasinya, atau ada syarat-syarat lain yang berlaku baginya.

Adapun Abu Hanifah: ia membolehkan jual beli kacang baqila' dan semacamnya dalam dua kulitnya, membolehkan upah buruh dengan makanan dan pakaian, membolehkan mahar yang tidak jelas nilainya sebagaimana ketidakjelasan mahar mitsil, dan membolehkan jual beli barang yang tidak hadir tanpa deskripsi disertai hak pilih (khiyar), karena ia berpendapat bolehnya penangguhan akad (waqf al-'uqud). Namun ia mengharamkan musaqah, muzara'ah, dan sejenisnya dari berbagai transaksi secara mutlak. Al-Syafi'i membolehkan sebagian dari itu, tetapi juga mengharamkan banyak syarat dalam jual beli, sewa-menyewa, pernikahan, dan lainnya yang bertentangan dengan akad mutlak. Abu Hanifah membolehkan sebagian dari itu, dan

membolehkan berbagai jenis wakalah dan syirkah yang tidak dibolehkan oleh Al-Syafi'i, hingga ia membolehkan syirkah mufawadhah dan wakalah dengan ketidakjelasan yang mutlak.

Al-Syafi'i berkata: "Jika syirkah mufawadhah tidak batal, maka aku tidak mengetahui sesuatu pun yang batal."

Dengan demikian, di antara keduanya dalam bab ini terdapat titik persamaan dan perbedaan, namun prinsip-prinsip Al-Syafi'i yang mengharamkan lebih banyak daripada prinsip-prinsip Abu Hanifah dalam hal ini.

Adapun Malik: madzhabnya adalah yang paling baik dalam masalah ini. Ia membolehkan jual beli barang-barang tersebut dan semua yang dibutuhkan oleh masyarakat, atau yang gharar-nya sedikit sehingga dapat ditoleransi dalam akad, bahkan ia membolehkan jual beli kebun sayur-mayur secara keseluruhan, dan jual beli tanaman yang tersembunyi di dalam tanah, seperti wortel, lobak, dan sejenisnya.

Ahmad pun dekat dengan pendapatnya dalam hal ini; ia membolehkan barang-barang tersebut, dan berdasarkan nash dari dirinya, ia membolehkan mahar berupa seorang budak secara mutlak, atau seorang budak dari sekian budak yang dimilikinya, dan semacam itu yang tingkat ketidakjelasanannya tidak melebihi ketidakjelasan mahar mitsil. Meskipun demikian, sebagian muridnya ada yang membolehkan yang mubham (tidak jelas secara tertentu) tetapi tidak yang mutlak (tidak ditentukan sama sekali), seperti Abu Al-Khatthab; dan ada pula yang sependapat dengan Al-Syafi'i, sehingga tidak membolehkan dalam mahar dan tebusan khul' serta sejenisnya kecuali apa yang boleh dalam barang yang dijual, seperti Abu Bakar Abdul Aziz. Adapun dalam

tebusan khul', berdasarkan nashnya, ia membolehkan lebih dari itu, bahkan hal yang boleh dalam wasiat meskipun tidak boleh dalam mahar, sebagaimana pendapat Malik, dengan perbedaan-perbedaan dalam madzhabnya yang bukan tempatnya untuk dibahas di sini.

Namun nash dari Ahmad menyatakan bahwa ia tidak membolehkan jual beli tanaman yang tersembunyi di dalam tanah, seperti wortel dan sejenisnya, kecuali setelah dicabut. Ia berkata: "Ini adalah gharar, sesuatu yang tidak tampak, bagaimana mungkin seseorang membelinya?" Dan nash darinya juga menyatakan bahwa tidak boleh menjual timun, ketimun, dan terung serta sejenisnya kecuali per petikan (satu kali petik), dan tidak boleh dijual dari kebun sayur dan semangka kecuali yang tampak saja, bukan yang masih tersembunyi. Juga tidak boleh menjual rerumputan hijau (rathbah) kecuali per tebasan, sebagaimana pendapat Abu Hanifah dan Al-Syafi'i; karena hal itu mengandung gharar dan merupakan jual beli buah sebelum tampak kematangannya.

Kemudian para murid Ahmad berbeda pendapat: mayoritas mereka memberlakukan hal itu secara umum untuk setiap tanaman yang tersembunyi, seperti wortel, lobak, bawang, dan sejenisnya, sebagaimana pendapat [Al-Syafi'i dan Abu Hanifah].

Syaikh Abu Muhammad berkata: Jika tanaman tersebut memang dimaksudkan untuk diambil bagian atasnya (daun) maupun bagian bawahnya (umbi), seperti bawang yang dijual dalam keadaan hijau, daun bawang, dan lobak; atau jika yang dimaksud hanya bagian atasnya, maka yang lebih utama adalah membolehkan jual belinya, karena yang dimaksud darinya tampak di permukaan sehingga menyerupai pohon [dan tembok];

sedangkan bagian yang tidak tampak masuk dalam jual beli secara mengikuti. Namun jika tujuan utamanya adalah bagian bawah (umbi), maka tidak boleh menjualnya dalam keadaan masih di tanah, karena hukum berlaku untuk yang dominan. Jika keduanya setara, maka juga tidak boleh, karena hukum asalnya adalah memperhatikan syarat, dan syarat tersebut hanya digugurkan untuk yang sedikit dan bersifat mengikuti.

Pernyataan Ahmad mengandung dua kemungkinan penafsiran, karena Abu Dawud berkata: "Aku bertanya kepada Ahmad tentang jual beli wortel yang masih di dalam tanah." Ia menjawab: "Tidak boleh menjualnya kecuali yang sudah dicabut. Ini adalah gharar, sesuatu yang tidak tampak, bagaimana mungkin seseorang membelinya?" Ia beralasan dengan ketiadaan penglihatan (ru'yah).

Maka ada yang berpendapat: jika tidak bisa melihat seluruhnya, maka tidak boleh dijual. Ada pula yang berpendapat: melihat sebagian barang yang dijual sudah cukup jika hal itu menunjukkan kondisi sisanya, seperti melihat wajah seorang budak.

Demikian pula mereka berbeda pendapat tentang kebun sayur (maqathi) jika dijual bersama akar-akarnya sebagaimana yang lazim terjadi pada umumnya. Sebagian ulama belakangan berkata: hal itu boleh, karena menjual akar sayuran itu seperti menjual pohon; dan apabila seseorang menjual pohon yang masih ada buahnya yang belum tampak kematangannya, maka itu boleh, demikian pula halnya ini. Disebutkan bahwa ini adalah madzhab Abu Hanifah dan Al-Syafi'i. Sedangkan ulama terdahulu berkata:

tidak boleh sama sekali, dan itulah makna perkataan Ahmad dan nashnya. Ia hanya melarang apa yang menjadi kebiasaan masyarakat, dan memang tidak ada kebiasaan dalam menjual semangka, timun, dan ketimun tanpa akarnya. Adapun prinsip yang mereka jadikan qiyas itu adalah terlarang menurut Ahmad, karena berdasarkan nash darinya dalam riwayat Al-Atsram dan Ibrahim bin Al-Harits tentang pohon yang masih ada buahnya dan belum tampak kematangannya: jika pohon itu sendiri yang menjadi tujuan utama pembelian, maka boleh; namun jika tujuannya adalah buahnya, lalu ia membeli pohonnya bersama buah tersebut sebagai rekayasa, maka tidak boleh. Demikian pula jika seseorang membeli tanah yang di atasnya terdapat tanaman atau pohon berbuah yang belum tampak kematangannya: jika tanah itu yang menjadi tujuan utama, maka buah dan tanaman boleh masuk ke dalamnya secara mengikuti; namun jika tujuannya adalah buah dan tanaman, lalu ia membeli tanah untuk itu, maka tidak boleh. Jika demikian pendapatnya tentang buah pohon, maka sudah maklum bahwa tujuan dari kebun sayur dan semangka adalah sayurannya itu sendiri, bukan akar-akarnya yang harganya tidak seberapa dibanding sayurannya.

Ibnu Aqil dan lainnya telah mentakhrijkan dua pendapat dalam masalah ini:

Pertama: bolehnya jual beli tanaman yang tersembunyi, berdasarkan salah satu riwayat dari Ahmad tentang bolehnya menjual barang yang belum dilihat. Dan memang hal ini tampak jelas, karena pelarangan itu hanya berlaku jika kita berpendapat bahwa jual beli barang yang belum dilihat tidak sah; maka jika kita membolehkan jual beli barang yang tidak hadir (ghaib), maka ini termasuk dalam kategori tersebut.

Kedua: boleh menjualnya secara mutlak, sebagaimana madzhab Malik, dengan menganalogikannya dengan isi kenari; dan pendapat inilah yang merupakan qiyas dari prinsip-prinsip Ahmad dan lainnya, atas dua alasan:

Pertama: para ahli yang berpengalaman dapat mengetahui kondisi tanaman yang tersembunyi itu melalui melihat daunnya yang tampak di permukaan, bahkan pengetahuan mereka tentang itu lebih baik daripada pengetahuan mereka tentang seorang budak hanya dari melihat wajahnya. Dan tolok ukur dalam setiap hal dikembalikan kepada orang-orang yang kompeten (ahli) di bidangnya, dan mereka mengakui bahwa mereka mengetahui barang-barang ini sebagaimana mereka mengetahui barang lainnya yang telah disepakati kaum muslimin kebolehan jual belinya, bahkan lebih pasti.

Kedua: ini adalah sesuatu yang sangat dibutuhkan masyarakat untuk diperjualbelikan. Jika tidak boleh dijual sebelum dicabut, maka pemiliknya akan menderita kerugian yang besar, karena mungkin sulit bagi mereka untuk langsung mencabut atau menyuruh orang lain mencabutnya; dan jika dicabut semuanya sekaligus, maka akan rusak akibat pencabutan itu. Jadi membiarkannya di dalam tanah itu seperti membiarkan kenari dan almond serta sejenisnya dalam kulit hijaunya.

Ahmad dan para fuqaha hadis lainnya membolehkan transaksi 'araya meskipun mengandung unsur muzabanah (pertukaran barang sejenis yang tidak setara), demi memenuhi kebutuhan pembeli untuk memakan ruthab (kurma segar), atau kebutuhan penjual untuk memakan buah; maka kebutuhan penjual di sini jauh lebih kuat, dan kami akan menjelaskan hal itu insya Allah.

Demikian pula qiyas dari prinsip-prinsip Ahmad dan para fuqaha hadis lainnya: bolehnya menjual kebun sayur (maqthah) baik bagian dalamnya maupun luarnya, meskipun hal itu mencakup jual beli barang yang belum ada (ma'dum), selama telah tampak kematangannya (bada' shalahuh), sebagaimana boleh secara kesepakatan jika sebagian dari satu pohon kurma atau pohon lainnya telah tampak kematangannya, maka boleh dijual seluruh buahnya meskipun sebagiannya belum matang.

Alasan terkuat yang mereka kemukakan untuk mengeluarkan hal ini dari qiyas adalah bahwa tidak mungkin untuk memisahkan jual beli itu untuk setiap bagian dari satu pohon kurma; karena jika setiap biji kurma dipisahkan dalam akad tersendiri, maka ia akan bercampur dengan yang lain dalam satu hari, sebab biji kurma (busrah) menguning dalam sehari. Dan hal yang sama persis ini juga terjadi dalam kebun sayur (maqthah).

Sebagian murid Al-Syafi'i dan Ahmad memberikan penjelasan tentang jual beli barang yang belum ada secara mengikuti dengan alasan bahwa pertambahan pada buah setelah akad bukanlah mengikuti yang sudah ada, melainkan menjadi milik pembeli karena ia tumbuh dalam kepemilikannya.

Namun mayoritas dari kedua kelompok itu mengetahui kelemahan alasan ini; karena penjual wajib menyirami buah tersebut, dan pembeli berhak atas keberadaan buah di pohon berdasarkan akad mutlak. Jika pembeli tidak berhak atas pertambahan itu berdasarkan akad, maka penjual tidak berkewajiban melakukan hal yang dengannya buah tersebut dapat diperoleh; karena kewajiban penjual berdasarkan hukum jual beli adalah memenuhi barang yang dijual sebagaimana yang

ditetapkan oleh akad, bukan hal-hal yang merupakan konsekuensi dari kepemilikan.

Selain itu: terdapat perbedaan riwayat dari Ahmad mengenai apakah jika telah tampak kematangan (bada' al-shalah) pada salah satu kebun dari beberapa kebun, bolehkah menjual semua kebun tersebut, atau hanya boleh menjual yang sudah matang saja? Dalam hal ini terdapat dua riwayat:

Yang paling masyhur darinya: bahwa tidak boleh dijual kecuali yang telah tampak kematangannya, dan inilah pilihan murid-muridnya yang terdahulu, seperti Abu Bakar dan Ibnu Syaqila.

Riwayat kedua: tampaknya kematangan sebagian dianggap sebagai kematangan keseluruhan, dan ini adalah pilihan mayoritas murid-muridnya, seperti Ibnu Hamid, Al-Qadhi, dan yang mengikuti mereka.

Kemudian, berdasarkan nash darinya dalam riwayat kedua ini, ia berkata: jika dalam satu kebun sebagiannya sudah matang dan sebagiannya belum, maka boleh dijual jika yang dominan adalah yang sudah matang. Di antara mereka ada yang membedakan antara yang sedikit matang dan yang banyak matang, seperti Al-Qadhi pada pendapat terakhirnya, Abu Hakim Al-Nahrwani, Abu Al-Barakat, dan lainnya yang membatasi hukum pada kasus di mana kematangan sudah dominan. Dan di antara mereka ada yang menyamakan antara sedikit dan banyak yang matang, seperti Abu Al-Khatthab dan banyak lainnya; dan ini adalah pendapat Malik, Al-Syafi'i, dan Al-Laits. Malik bahkan menambahkan bahwa kematangan itu berlaku sebagai

kematangan bagi kebun-kebun yang bertetangga dengannya, dan mereka meriwayatkan hal itu sebagai satu riwayat dari Ahmad.

Mereka berbeda pendapat: apakah kematangan satu varietas, seperti varietas Barni dari kurma segar, menjadi kematangan bagi semua varietas kurma segar lainnya? Dalam madzhab Al-Syafi'i dan Ahmad terdapat dua pendapat:

Pertama: tidak boleh, dan ini adalah pendapat Al-Qadhi, Ibnu Aqil, dan Abu Muhammad. Kedua: boleh, dan ini adalah pendapat Abu Al-Khaththab.

Al-Laits bahkan melampaui mereka semua dengan berkata: kematangan satu jenis, seperti apel dan almond, menjadi kematangan bagi semua jenis buah-buahan lainnya.

Dasar pendapat orang yang membolehkan sebagian dari itu adalah bahwa kebutuhan memang menuntut demikian; karena menjual sebagian tanpa sebagian yang lain akan menyebabkan buruknya kemitraan dan peralihan tangan yang tidak tertib. Inilah alasan yang dikemukakan oleh orang yang membedakan antara satu kebun dengan beberapa kebun. Adapun yang menyamakan keduanya berargumen bahwa tujuannya adalah keamanan dari bencana (afat), dan itu sudah tercapai dengan mulainya buah menuju kematangan.

Dasar pendapat orang yang melarang hal itu adalah bahwa sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"hingga tampak kematangannya,"* menuntut tampaknya kematangan seluruhnya.

Maksud dari pembahasan berbagai madzhab ini adalah: bahwa siapa yang membolehkan jual beli seluruh kebun dari satu jenis dengan alasan telah tampaknya kematangan pada sebagian,

maka qiyas pendapatnya adalah: bolehnya menjual kebun sayur (maqthah) jika telah tampak kematangan sebagiannya; dan barang yang belum ada di sini kedudukannya seperti bagian buah yang belum ada, bahkan kebutuhannya di sini lebih mendesak, karena memisahkan pohon-pohon dalam jual beli lebih mudah daripada memisahkan buah-buahan semangka, timun, dan ketimun; dan membedakan satu petikan dari petikan lainnya, meskipun tidak memberatkan, adalah sesuatu yang tidak dapat dipastikan, karena penilaian orang dalam hal itu sangat beragam.

Maksud dari semua ini adalah: bahwa prinsip-prinsip Ahmad menghendaki keselarasannya dengan Malik dalam masalah-masalah ini, sebagaimana yang kadang diriwayatkan darinya dalam sebagian jawabannya, atau sebagaimana yang ditakhrijkan oleh murid-muridnya berdasarkan prinsip-prinsipnya. Sebagaimana seorang alim dari kalangan sahabat, tabi'in, dan para imam seringkali memiliki dua pendapat dalam satu masalah pada dua waktu yang berbeda, demikian pula ia bisa memiliki dua pendapat dalam satu jenis masalah pada dua waktu yang berbeda. Ia menjawab sebagian dari kasus-kasusnya dengan satu jawaban pada suatu waktu, dan menjawab sebagian kasus lainnya dengan jawaban yang berbeda pada waktu yang lain. Jika kasus-kasus itu setara, maka ia memiliki dua pendapat di dalamnya. Jika tidak ada perbedaan yang dapat dijadikan pegangan oleh mujtahid, [maka pendapatnya dalam kasus-kasus itu adalah satu tanpa perbedaan; namun jika ada perbedaan yang bisa dijadikan pegangan oleh mujtahid], maka segolongan dari mereka, di antaranya Abu Al-Khaththab, berkata: tidak boleh ditakhrijkan. Sementara mayoritas, seperti Al-Qadhi Abu Ya'la, berkata: jawaban boleh ditakhrijkan, jika ia bukan termasuk orang yang berpegang pada perbedaan

tersebut, sebagaimana yang dikehendaki oleh prinsip-prinsipnya. Di antara mereka ada yang mentakhrijkan jawaban jika mereka melihat kedua kasus itu setara, meskipun tidak diketahui apakah ia membedakan atau tidak. Sedangkan jika ia membedakan antara sebagian kasus dengan sebagian yang lain sambil menghadirkan keduanya: jika sebab perbedaannya adalah landasan syar'i, maka perbedaan itu menjadi pendapatnya; namun jika sebab perbedaannya adalah landasan adat atau inderawi dan semacamnya, yang para ahli praktik mungkin lebih mengetahuinya daripada para fuqaha yang tidak terlibat langsung, maka pada hakikatnya ia tidak membedakan keduanya secara syar'i, melainkan itu adalah urusan dunia yang tidak diketahui oleh sang alim. Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi, dan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah bersabda: *"Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian, adapun apa yang berkaitan dengan urusan agama kalian, maka (kembalilah) kepadaku."*

Perbedaan ini dalam satu masalah atau jenisnya dari ilmu juga bisa disebut kontradiksi (tanaqudh); karena kontradiksi adalah perbedaan antara dua pernyataan dalam hal penafian dan penetapan. Jika pada satu waktu ia berkata bahwa sesuatu itu haram, dan pada waktu lain ia berkata tentang hal yang sama atau yang semisalnya bahwa itu tidak haram, atau berkata sesuatu yang mengandung konsekuensi bahwa itu tidak haram, maka kedua pendapatnya saling bertentangan. Namun ia dianggap benar dalam keduanya menurut orang yang berkata bahwa setiap mujtahid itu benar, dan bahwa Allah secara batin tidak memiliki hukum atas mujtahid selain apa yang ia yakini.

Adapun kelompok mayoritas yang berpendapat bahwa Allah memiliki ketentuan hukum dalam ranah batin, yang diketahui oleh

seorang ulama dalam salah satu dari dua pendapatnya namun tidak diketahui dalam pendapat lain yang bertentangan dengannya, maka ketidaktahuannya itu di tengah upaya ijtihadnya adalah hal yang diampuni. Di samping itu, ia tetap mendapat pahala atas niatnya mencari kebenaran dan kesungguhannya dalam memburunya. Karena itulah, sebagian dari mereka menyerupakan pertentangan ijtihad di antara para ulama dengan nasakh dan mansukh dalam syariat para nabi, meski dengan perbedaan bahwa masing-masing dari yang nasikh dan mansukh itu ditetapkan melalui ketetapan hukum Allah, baik secara batin maupun lahir, berbeda halnya dengan salah satu dari dua pendapat ulama yang saling bertentangan.

Hal ini berlaku bagi orang yang bertakwa kepada Allah dalam setiap ucapannya, seiring dengan pengetahuannya tentang ketakwaan itu, serta dalam menempuh jalan yang lurus.

Adapun para pengikut hawa nafsu dan ahli perdebatan, mereka tercela dalam pertentangan mereka, karena mereka berbicara tanpa ilmu dan tanpa niat baik terhadap apa yang seharusnya mereka tuju.

Atas dasar ini, konsekuensi dari perkataan seseorang ada dua macam:

Pertama, konsekuensi perkataan yang benar. Ini adalah sesuatu yang wajib diterimanya, karena konsekuensi dari kebenaran adalah kebenaran pula. Boleh pula hal itu dinisbatkan kepadanya apabila diketahui dari keadaannya bahwa ia tidak akan menolak untuk menerimanya setelah hal itu jelas baginya. Banyak dari apa yang dinisbatkan orang kepada mazhab para imam termasuk dalam kategori ini.

Kedua, konsekuensi perkataan yang tidak benar. Ini tidak wajib diterima, karena paling banter hal itu mengandung kontradiksi, dan telah aku jelaskan bahwa kontradiksi terjadi pada setiap ulama selain para nabi. Kemudian, apabila diketahui dari keadaannya bahwa ia akan menerimanya setelah hal itu jelas baginya, maka mungkin hal itu dinisbatkan kepadanya. Namun jika tidak demikian, maka tidak boleh menisbatkan suatu pendapat kepadanya, yang seandainya kerusakannya tampak jelas baginya ia tidak akan menerimanya, hanya karena ia pernah mengucapkan sesuatu yang mengandung konsekuensi itu tanpa menyadari kerusakannya dan tanpa terikat dengannya.

Perincian ini dalam persoalan perbedaan manusia tentang konsekuensi mazhab, apakah konsekuensi itu merupakan bagian dari mazhab atau bukan, lebih tepat daripada memutlakkan salah satunya. Konsekuensi yang disetujui oleh sang pengucap setelah jelas baginya adalah pendapatnya, sedangkan yang tidak disetujuinya bukanlah pendapatnya, meski ia mengandung kontradiksi. Inilah perbedaan antara konsekuensi yang wajib diterima karena kebenarannya dan konsekuensi yang mewajibkan ditinggalkannya dasar karena terlazimnya. Apabila hal ini dipahami, maka akan diketahui perbedaan antara pendapat yang wajib dan pendapat yang sekadar terjadi. Ini berlaku pada konsekuensi-konsekuensi yang tidak secara tegas ia nyatakan sebagai bukan konsekuensinya.

Adapun apabila ia sendiri menolak adanya konsekuensi tersebut, maka tidak boleh dalam keadaan apapun menisbatkan konsekuensi itu kepadanya. Sebab jika tidak demikian, maka kepada setiap ulama akan dinisbatkan apa yang kita yakini pernah dikatakan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam, dengan alasan

bahwa ia terikat dengan risalahnya. Namun karena tidak dinisbatkan kepadanya apa yang ia sendiri telah menolaknya dari Rasulullah, meskipun itu merupakan konsekuensi darinya, maka tampaklah perbedaan antara konsekuensi yang tidak ia tolak dan konsekuensi yang ia tolak. Pun tidak berarti bahwa karena ia menegaskan suatu hukum, maka ia menolak konsekuensi yang terlazim darinya, sebab boleh jadi hal itu berasal dari dua ijtihad pada dua waktu yang berbeda.

Adapun sebab perbedaan antara ahli ilmu dan ahli hawa nafsu, meski pada keduanya terdapat perbedaan pendapat, adalah bahwa seorang ulama telah melakukan apa yang diperintahkan kepadanya berupa niat yang baik dan ijtihad. Ia diperintahkan secara lahir untuk meyakini apa yang telah tegak dalilnya di hadapannya, meskipun belum tentu sesuai dengan kenyataan, namun keyakinan itu bukan keyakinan yang bersifat pasti. Sebagaimana seorang hakim diperintahkan untuk membenarkan dua orang saksi yang adil, meskipun dalam batinnya keduanya mungkin salah atau berdusta. Dan sebagaimana seorang mufti diperintahkan untuk membenarkan pemberita yang adil dan terpercaya, atau mengikuti lahir perkaranya, lalu ia meyakini apa yang ditunjukkan oleh hal tersebut, meskipun keyakinan itu belum tentu sesuai kenyataan. Maka keyakinan yang dituntut adalah keyakinan yang menguat dalam sangkaan berdasarkan apa yang diperintahkan kepada para hamba, meski bisa jadi tidak sesuai kenyataan, sementara mereka tidak diperintahkan dalam batin untuk meyakini sesuatu yang tidak sesuai kenyataan sama sekali.

Maka apabila seorang ulama meyakini dua keyakinan yang saling bertentangan dalam satu atau dua perkara, dengan niat mencari kebenaran dan mengikuti apa yang diperintahkan

kepadanya berupa Kitab dan hikmah, ia dimaafkan atas apa yang tidak diketahuinya, yaitu kesalahan yang diangkat dari kita. Berbeda halnya dengan para pengikut hawa nafsu, karena mereka, sebagaimana firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam surah An-Najm ayat 23: **"Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan dan apa yang diinginkan hawa nafsu."** Mereka memutuskan dengan pasti apa yang mereka katakan berdasarkan sangkaan dan hawa nafsu, dengan kepastian yang tidak menerima kemungkinan sebaliknya, padahal tanpa ilmu yang menjamin kepastian itu. Mereka pun meyakini apa yang tidak diperintahkan untuk diyakini, baik secara batin maupun lahir. Mereka menginginkan apa yang tidak diperintahkan untuk diinginkan, dan berijtihad dengan ijtihad yang tidak diperintahkan. Dengan demikian, tidak terpancar dari mereka ijtihad dan niat yang mengharuskan diampuninya apa yang tidak mereka ketahui, sehingga mereka menjadi orang-orang yang zalim, serupa dengan golongan yang dimurkai, atau menjadi orang-orang yang bodoh, serupa dengan golongan yang sesat.

Maka orang yang berijtihad dengan ijtihad ilmiah yang murni tidak memiliki tujuan selain kebenaran dan telah menempuh jalannya. Sedangkan pengikut hawa nafsu yang murni adalah orang yang mengetahui kebenaran namun berpaling darinya dengan sikap pembangkangan.

Ada pula golongan lain, dan inilah yang menimpa kebanyakan manusia, yaitu orang yang memiliki hawa nafsu sekaligus memiliki syubhat dalam perkara yang ia tuju, sehingga terkumpul syahwat dan syubhat. Karena itulah terdapat dalam sebuah hadits mursal dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam, bahwa beliau bersabda: *"Sesungguhnya Allah mencintai pandangan yang*

tajam ketika menghadapi syubhat, dan mencintai akal yang sempurna ketika syahwat melanda."

Maka orang yang berijtihad dengan murni adalah orang yang diampuni atau diberi pahala. Sedangkan pengikut hawa nafsu yang murni adalah orang yang berhak mendapat azab. Adapun orang yang berijtihad dengan ijtihad yang dibangun di atas syubhat dan hawa nafsu, ia adalah orang yang berbuat buruk, dan mereka dalam hal itu bertingkat-tingkat sesuai dengan mana yang lebih dominan dan sesuai dengan kebaikan-kebaikan yang menghapus kesalahannya.

Kebanyakan orang-orang belakangan, baik dari kalangan yang menisbatkan diri kepada fikih maupun tasawuf, tertimpa oleh hal itu. Pendapat inilah yang ditunjukkan oleh pokok-pokok pemikiran Malik, pokok-pokok pemikiran Ahmad, dan sebagian pokok-pokok pemikiran selain keduanya. Ini adalah pendapat yang paling benar, dan itulah yang ditunjukkan oleh kebanyakan muamalat ulama salaf, serta tidak mungkin urusan manusia dalam kehidupan mereka berjalan dengan baik kecuali dengannya.

Setiap orang yang berlebih-lebihan dalam mengharamkan apa yang diyakininya sebagai gharar, ia pasti terpaksa harus membolehkan apa yang telah diharamkannya. Ia pun terpaksa keluar dari mazhab yang ia ikuti dalam masalah ini, atau melakukan helah. Kami telah menyaksikan manusia dan sampai kepada kami berita tentang mereka, dan kami tidak pernah melihat seorang pun yang konsisten dengan mazhabnya dalam mengharamkan masalah-masalah ini, pun tidak mungkin demikian. Kami sungguh mengetahui dengan pasti bahwa kerusakan dari pengharaman itu tidak akan hilang dengan helah yang mereka sebutkan. Maka adalah suatu yang mustahil bahwa

pembuat syariat mengharamkan kepada kita sesuatu yang kita butuhkan, kemudian tidak membolehkannya kecuali dengan helah yang tidak ada manfaatnya dan tidak lain hanyalah sejenis permainan belaka.

Sungguh aku telah merenungi kebanyakan hal yang menyebabkan manusia terjerumus ke dalam helah, lalu aku mendapatinya terdiri dari salah satu dari dua hal: Pertama, dosa-dosa yang mereka dihukum karenanya dengan dipersempitnya urusan mereka, sehingga mereka tidak mampu menolak kesempitan itu kecuali dengan helah, namun helah itu tidak menambah mereka kecuali bencana, sebagaimana yang terjadi pada para pemilik kebun di hari Sabtu dari kalangan Yahudi. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam surah An-Nisa ayat 160: **"Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan bagi mereka makanan-makanan baik yang dahulu dihalalkan."** Dan ini adalah dosa yang bersifat amaliah. Kedua, berlebih-lebihan dalam memperketat karena keyakinan mereka tentang pengharaman dari pembuat syariat, sehingga keyakinan itu memaksa mereka untuk menghalalkan dengan cara helah. Ini termasuk kesalahan ijtihad. Sebab barang siapa bertakwa kepada Allah dan mengambil apa yang dihalalkan baginya serta menunaikan apa yang diwajibkan atasnya, maka Allah tidak akan membuatnya membutuhkan helah-helah yang diada-adakan selamanya. Karena Dia Subhanahu wa Ta'ala tidak menjadikan dalam agama ini kesulitan bagi kita, dan sesungguhnya Dia telah mengutus Nabi kita shallallahu alaihi wa sallam dengan agama yang lurus lagi mudah.

Maka sebab pertama adalah kezaliman, dan sebab kedua adalah ketiadaan ilmu. Kezaliman dan kebodohan adalah dua sifat

yang disebutkan untuk manusia dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam surah Al-Ahzab ayat 72: **"Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh."**

Pokok dari semua ini adalah bahwa Allah Subhanahu wa Ta'ala mengharamkan kepada kita hal-hal yang diharamkan baik berupa benda, seperti darah, bangkai, dan daging babi, maupun berupa tindakan, seperti perjudian, riba, dan apa yang masuk ke dalam keduanya berupa sejenis gharar dan lainnya, karena adanya kerusakan-kerusakan yang telah ditunjukkan oleh Allah dan Rasul-Nya melalui firman-Nya Subhanahu wa Ta'ala dalam surah Al-Maidah ayat 91: **"Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran meminum khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan shalat. Maka berhentilah kamu."**

Allah Subhanahu wa Ta'ala memberitahukan bahwa perjudian menimbulkan permusuhan dan kebencian, baik perjudian dengan harta maupun dengan permainan. Sebab berlomba tanpa manfaat dan mengambil harta tanpa hak menimbulkan hal demikian dalam jiwa.

Demikian pula, ahli fikih Madinah dari kalangan sahabat, yaitu Zaid bin Tsabit radhiyallahu anhu, meriwayatkan bahwa ia berkata: *"Orang-orang pada masa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam saling berjual-beli buah-buahan. Ketika orang-orang memanen dan tiba saatnya penerimaan pembayaran, pembeli berkata: buahnya terkena penyakit daman, terkena murash, terkena qusyam, yaitu berbagai penyakit yang mereka jadikan alasan. Maka Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam, ketika sengketa tentang itu semakin banyak di hadapan beliau, bersabda: 'Kalau begitu, janganlah kalian berjual-beli hingga tampak kebaikan buah itu,*

seperti saran kepada mereka yang beliau sampaikan karena banyaknya sengketa dan perselisihan mereka." Dan Kharijah bin Zaid menyebutkan bahwa Zaid tidak menjual buah-buahan tanah miliknya hingga bintang Tsuraya terbit sehingga yang merah dapat dibedakan dari yang kuning. Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari secara muallaq, dan oleh Abu Dawud hingga kalimat "sengketa mereka." Ahmad juga meriwayatkan dalam Al-Musnad darinya bahwa ia berkata: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam tiba di Madinah sementara kami sedang berjual-beli buah-buahan sebelum tampak kebaikanannya. Lalu Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mendengar suatu perselisihan dan bertanya: 'Apa ini?' Maka disampaikan kepada beliau bahwa mereka telah membeli buah-buahan dan mengatakan: kami terkena penyakit daman dan qusyam. Maka Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: 'Janganlah kalian berjual-beli hingga tampak kebaikanannya.'"*

Hadits ini menerangkan bahwa penyebab larangan Nabi shallallahu alaihi wa sallam atas hal itu adalah karena akibat yang ditimbulkannya berupa perselisihan. Demikian pula dengan jual-beli gharar. Larangan beliau atas jual-beli buah-buahan sebelum tampak kebaikanannya telah terbukti dalam Shahihain dari hadits Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Jabir, dan Anas. Juga dalam Muslim dari hadits Abu Hurairah. Dalam hadits Anas terdapat penjelasan alasannya. Dalam Shahihain dari Anas disebutkan bahwa: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang jual-beli buah-buahan hingga berzaha. Ditanyakan: apa itu berzaha? Beliau menjawab: hingga memerah atau menguning. Maka Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: 'Bagaimana pendapatmu jika Allah mencegah buah itu, dengan apa salah seorang dari kalian mengambil harta saudaranya?'"* Dalam riwayat lain: *"Bahwa Nabi*

shallallahu alaihi wa sallam melarang jual-beli buah hingga berzaha. Kami pun bertanya kepada Anas: apa itu zahu-nya? Ia menjawab: memerah dan menguning. 'Bagaimana pendapatmu jika Allah mencegah buah itu, dengan apa engkau menghalalkan harta saudaramu?'" Abu Masud Ad-Dimasyqi berkata: Malik dan Ad-Darawardi menjadikan perkataan Anas, "bagaimana pendapatmu jika Allah mencegah buah itu," sebagai bagian dari hadits Nabi shallallahu alaihi wa sallam dan memasukkannya ke dalam hadits tersebut, namun mereka berpendapat bahwa itu adalah kekeliruan.

Maka penjelasan alasan ini, baik berasal dari perkataan Nabi shallallahu alaihi wa sallam maupun dari perkataan Anas, mengandung keterangan bahwa hal itu termasuk memakan harta dengan cara batil, karena ia mengambilnya dalam akad pertukaran tanpa imbalan yang terjamin.

Apabila kerusakan jual-beli gharar adalah bahwa ia merupakan sarana yang berpotensi menimbulkan permusuhan, kebencian, dan memakan harta dengan cara batil, maka sudah diketahui bahwa kerusakan ini apabila dihadapkan dengan kemaslahatan yang lebih kuat, kemaslahatan itulah yang didahulukan. Sebagaimana dalam perlombaan kuda, panah, dan unta, karena mengandung kemaslahatan syariat, maka dibolehkan dengan imbalan meski selain itu tidak boleh dengan imbalan. Dan sebagaimana hiburan yang dilakukan seseorang apabila tidak mengandung manfaat maka ia adalah batil, namun apabila mengandung manfaat, sebagaimana yang disebutkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam sabdanya: *"Setiap hiburan yang dilakukan seseorang adalah batil, kecuali melempar dengan busurnya, melatih kudanya, dan bergurau dengan istrinya, karena itu*

semua termasuk yang hak," maka hiburan itu menjadi sesuatu yang hak.

Sudah diketahui bahwa kerugian bagi manusia akibat diharamkannya muamalat-muamalat ini lebih berat bagi mereka daripada kebencian atau memakan harta secara batil yang mungkin ditakutkan darinya, karena ghararnya ringan sebagaimana telah diuraikan, sementara kebutuhan terhadapnya sangat mendesak. Kebutuhan yang mendesak itu menepis gharar yang ringan. Seluruh syariat dibangun di atas prinsip bahwa kerusakan yang mengharuskan pengharaman apabila berhadapan dengan kebutuhan yang lebih kuat, maka yang haram menjadi boleh. Lalu bagaimana jika kerusakannya sendiri sudah tidak ada?

Karena itulah, ketika kebutuhan mendorong agar buah tetap dibiarkan di pohon setelah dijual sampai kematangannya sempurna, syariat membolehkan hal itu, sebagaimana dikatakan oleh mayoritas ulama sebagaimana akan kami tetapkan kaidahnya insya Allah Ta'ala. Karena itulah mazhab ahli Madinah dan fuqaha hadits berpendapat bahwa apabila buah itu rusak setelah dijual karena bencana alam, maka kerugiannya ditanggung oleh penjual. Sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahihnya dari Jabir bin Abdillah yang berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Seandainya engkau menjual buah kepada saudaramu lalu terkena bencana, maka tidak halal bagimu mengambil sesuatu darinya. Dengan apa engkau mengambil harta saudaramu tanpa hak?"* Dalam riwayat lain Muslim darinya: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam memerintahkan agar kerugian akibat bencana ditanggungkan."*

Adapun Asy-Syafi'i radhiyallahu anhu, karena hadits ini tidak sampai kepadanya dan yang sampai kepadanya hanyalah hadits

Sufyan bin Uyainah yang ia ragukan, maka ia mengambil pendapat ulama Kufah dalam hal itu, yaitu bahwa kerugiannya ditanggung oleh pembeli, karena barang yang dibeli rusak setelah serah terima, sebab penyerahan antara pembeli dan barang tersebut adalah bentuk penerimaan. Ini lebih sejalan dengan prinsip ulama Kufah, karena pembeli tidak memiliki hak untuk membiarkan buah tetap di pohon, dan yang mewajibkan akad menurut mereka adalah penerimaan yang segera dalam segala keadaan. Ini merupakan penerapan konsisten dari suatu qiyas yang akan kami sebutkan asal dan kelemahannya, meskipun kemaslahatan manusia tidak bisa berdiri di atas prinsip itu, dan meskipun aku tidak mengetahui adanya sunnah yang tegas dari Nabi shallallahu alaihi wa sallam bahwa barang yang rusak sebelum memungkinkan untuk diterima menjadi tanggungan penjual dan akadnya batal karena rusaknya, kecuali hadits jawa'ih ini. Seandainya pun tidak ada sunnah tentangnya, pertimbangan yang tegas mendukungnya, yaitu apa yang ditunjukkan oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam dalam sabdanya: *"Dengan apa salah seorang dari kalian mengambil harta saudaranya tanpa hak?"* Sebab pembeli buah baru dapat memanen ketika buahnya telah sempurna dan matang, bukan saat akad. Sebagaimana penyewa baru bisa menikmati manfaat secara berangsur-angsur. Maka rusaknya buah sebelum memungkinkan untuk dipanen adalah seperti rusaknya barang yang disewakan sebelum memungkinkan untuk dinikmati manfaatnya. Dalam sewa-menyewa, kerugian ditanggung oleh yang menyewakan berdasarkan kesepakatan, maka demikian pula dalam jual-beli.

Abu Hanifah membedakan keduanya dengan alasan bahwa penyewa tidak memiliki manfaat, sedangkan pembeli tidak

memiliki hak membiarkan buah tetap di pohon. Perbedaan ini tidak diterima oleh Asy-Syafi'i, dan akan kami sebutkan asalnya.

Ketika Nabi shallallahu alaihi wa sallam telah melarang jual-belinya hingga tampak kebaikannya, dan dalam redaksi Muslim dari Ibnu Umar disebutkan bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam bersabda: *"Janganlah kalian berjual-beli buah hingga tampak kebaikannya dan hilang darinya hama,"* dan dalam redaksi lain Muslim darinya: *"Beliau melarang jual-beli pohon kurma hingga berzaha, dan jual-beli bulir hingga memutih dan aman dari penyakit, dan melarang penjual maupun pembeli,"* serta dalam Sunan Abu Dawud dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu bahwa ia berkata: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam melarang jual-beli pohon kurma hingga terlindungi dari segala gangguan."*

Maka sudah jelas bahwa alasannya bukan karena barang itu tidak ada, sebab setelah tampak kebaikannya dan aman dari hama, ia masih terus bertambah bagian-bagian yang belum ada saat akad. Dan yang dimaksud pun bukan keamanan dari hama-hama yang jarang terjadi, karena itu tidak mungkin dicapai, mengingat bisa saja ia tertimpa apa yang Allah Subhanahu wa Ta'ala sebutkan tentang pemilik kebun dalam surah Al-Qalam ayat 17-18: **"Mereka telah bersumpah sungguh-sungguh bahwa mereka akan memetik hasilnya di pagi hari, dan mereka tidak mengucapkan insya Allah."** Dan apa yang disebutkan dalam surah Yunus dalam firman-Nya: **"Hingga apabila bumi itu telah sempurna keindahannya dan memakai pula perhiasannya, dan pemilik-pemiliknya mengira bahwa mereka pasti menguasainya, tiba-tiba datanglah kepadanya azab Kami di waktu malam atau siang, maka Kami jadikan lahan tanaman itu seperti tanaman yang sudah disabit, seakan-akan belum pernah tumbuh kemarin."** Yang dimaksud

hanyalah hilangnya hama yang sering berulang terjadi, dan hama itu hanya menimpa tanaman sebelum biji mengeras, dan sebelum tampak kematangan buah, karena hama setelah itu jarang terjadi dibandingkan sebelumnya. Selain itu, apabila jual-belinya dilarang setelah batas waktu ini, tidak akan ada waktu yang boleh untuk menjualnya hingga saat kematangan sempurna. Sedangkan jual-beli buah di pohon setelah sempurna kematangannya adalah hal yang sulit dilakukan, karena tidak semuanya matang sekaligus, dan mewajibkan pemanenan bagi pemiliknya mengandung kerugian yang lebih besar daripada kerugian akibat gharar.

Dengan demikian, jelaslah bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam mendahulukan kemaslahatan bolehnya jual-beli yang dibutuhkan atas kerusakan gharar yang ringan, sebagaimana yang dikehendaki oleh pokok-pokok hikmah yang beliau shallallahu alaihi wa sallam diutus dengannya dan yang beliau ajarkan kepada umatnya.

Barang siapa menerapkan qiyas yang terbentuk dalam dirinya secara konsisten tanpa memperhatikan hal yang bertentangan dengan illahnya berupa penghalang yang lebih kuat, ia akan merusak banyak urusan agama dan pikirannya serta agamanya menjadi sempit.

Demikian pula, dalam Shahih Muslim dari Abu Rafi' disebutkan bahwa: *"Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam meminjam seekor bakr dari seseorang, lalu datanglah kepada beliau unta-unta zakat, maka beliau memerintahkan Abu Rafi' untuk membayar kepada orang itu bakirnya. Abu Rafi' pun kembali kepada beliau dan berkata: aku tidak menemukan di antara unta itu kecuali seekor unta jantan pilihan yang berumur tujuh tahun. Maka Nabi shallallahu alaihi wa sallam bersabda: 'Berikan itu kepadanya,*

karena sebaik-baik manusia adalah yang paling baik dalam membayar hutang."

Dalam hal ini terdapat dalil tentang bolehnya meminjam selain yang ditakar dan ditimbang dari jenis hewan dan sejenisnya, sebagaimana pendapat fuqaha Hijaz dan hadits, berbeda dengan pendapat sebagian ulama Kufah yang mengatakan bahwa itu tidak boleh karena pinjaman mengharuskan pengembalian barang yang serupa, sementara hewan bukan termasuk barang yang memiliki padanan, dan berdasarkan prinsip bahwa selain yang ditakar dan ditimbang tidak bisa menjadi tanggungan sebagai imbalan dari suatu harta.

Dalam hal ini juga terdapat dalil bahwa padanan hewan secara perkiraan dapat menjadi tanggungan, sebagaimana yang masyhur dari mazhab-mazhab mereka, berbeda dengan ulama Kufah dan salah satu pendapat dalam mazhab Ahmad bahwa hal itu menjadi tanggungan dengan nilai.

Ini merupakan dalil bahwa yang dijadikan acuan dalam mengetahui barang yang diakadkan adalah perkiraan yang mendekati, sebab jika tidak demikian manusia tidak akan mampu menemukan hewan yang persis sama dengan hewan itu, terlebih lagi menurut mereka yang berpendapat bahwa hewan bukan barang yang memiliki padanan dan bahwa ia ditanggung dalam kasus perampasan dan kerusakan dengan nilai.

Demikian pula, para fuqaha berbeda pendapat tentang penundaan hutang hingga masa panen dan pemetikan buah. Dalam hal ini terdapat dua riwayat dari Ahmad: salah satunya membolehkan, sebagaimana pendapat Malik. Hadits Jabir yang ada dalam Shahihain menunjukkan hal itu.

Selain itu, Al-Qur'an juga telah menunjukkan hal ini dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Tidak ada dosa bagi kamu jika kamu menceraikan istri-istri kamu sebelum kamu menyentuh mereka atau menetapkan mahar untuk mereka."** (Al-Baqarah: 236). Demikian pula Sunnah dalam hadits Barwa' binti Washiq, serta ijma' ulama: bahwa boleh hukumnya melangsungkan akad nikah tanpa menetapkan mahar terlebih dahulu. Perempuan tersebut berhak mendapatkan mahar mitsil (mahar yang setara) apabila telah disetubuhi, berdasarkan kesepakatan mereka; dan apabila suami meninggal dunia, menurut para fuqaha ahli hadits dan ulama Kufah yang mengikuti hadits Barwa' binti Washiq, dan ini merupakan salah satu dari dua pendapat Imam Syafi'i. Sudah diketahui bahwa mahar mitsil itu bersifat relatif dan tidak memiliki batasan yang pasti, sehingga seandainya penetapan nilai mahar merupakan syarat yang mutlak diperhitungkan, niscaya tidak akan dibolehkan melangsungkan nikah tanpa menetapkannya, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ahmad dalam Al-Musnad dari Abu Sa'id Al-Khudri radhiyallahu 'anhu: *bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang mempekerjakan seseorang sebelum dijelaskan kepadanya upahnya, melarang jual beli dengan cara meraba-raba (tanpa melihat), jual beli najsy (penawaran palsu), dan melempar batu (sebagai cara jual beli)*. Maka syariat telah menetapkan bolehnya nikah sebelum mahar ditentukan, sementara akad ijarah (sewa-menyewa) tidak boleh kecuali dengan penjelasan upah terlebih dahulu. Ini menunjukkan adanya perbedaan antara keduanya.

Sebabnya adalah: bahwa objek yang diakadkan dalam pernikahan, yaitu manfaat hubungan badan, tidak memiliki batasan yang pasti, melainkan dikembalikan kepada adat

kebiasaan. Oleh karena itu, pihak lain memberikan kompensasi atasnya; karena mahar bukanlah tujuan utama, melainkan hanyalah pemberian yang bersifat ikutan. Hal ini serupa dengan buah yang mengikuti pohon dalam jual beli sebelum tampak kematangannya. Demikian pula ketika utusan suku Hawazin datang kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, lalu beliau memberi mereka pilihan antara tawanan perang atau harta, dan mereka memilih tawanan perang, maka beliau berkata kepada mereka: *"Sesungguhnya aku akan berdiri dan berbicara kepada orang-orang, maka katakanlah: 'Sesungguhnya kami memohon syafaat kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam atas kaum muslimin, dan memohon syafaat kepada kaum muslimin atas Rasulullah.' Maka beliau berdiri dan berkhutbah kepada orang-orang, lalu bersabda: 'Sesungguhnya aku telah mengembalikan kepada mereka tawanan-tawanan mereka. Barangsiapa yang ikhlas, maka itulah pilihannya. Dan barangsiapa yang ingin diganti, maka kami akan memberinya sepuluh ekor unta muda untuk setiap kepala, dari harta rampasan pertama yang Allah berikan kepada kami.'"* Ini merupakan kompensasi atas pembebasan, seperti kompensasi kitabah (perjanjian pembebasan budak) berupa unta yang bersifat umum dalam tanggungan, hingga batas waktu yang beragam dan tidak ditentukan. Imam Bukhari telah meriwayatkan dari Ibnu Umar dalam hadits Khaibar: *bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memerangi mereka hingga memaksa mereka berlindung di benteng mereka, dan beliau menguasai tanah, ladang, dan kebun kurma mereka, lalu mereka berdamai dengan syarat mereka akan pergi meninggalkan wilayah itu dengan membawa apa yang dapat dibawa oleh kendaraan mereka, sedangkan untuk Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam adalah emas, perak, dan senjata. Beliau juga mensyaratkan kepada mereka agar tidak menyembunyikan atau*

menggelapkan sesuatu pun. Jika mereka melakukan itu, maka tidak ada lagi perlindungan dan perjanjian bagi mereka.

Ini merupakan perdamaian atas harta yang terpisah namun tidak diketahui secara rinci. Dari Ibnu Abbas, ia berkata: *Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berdamai dengan penduduk Najran atas dua ribu helai pakaian: separuhnya diserahkan pada bulan Shafar, dan sisanya pada bulan Rajab, yang harus mereka serahkan kepada kaum muslimin; ditambah pinjaman tiga puluh baju besi, tiga puluh ekor kuda, tiga puluh ekor unta, dan tiga puluh dari setiap jenis senjata untuk digunakan berperang, dengan kaum muslimin menanggung penggantian hingga dikembalikan, jika di Yaman terjadi tipu daya atau serangan.* Diriwayatkan oleh Abu Dawud.

Ini merupakan perdamaian atas pakaian yang bersifat umum, diketahui jenisnya, namun tidak disifati dengan sifat-sifat akad salam. Demikian pula pinjaman kuda, unta, dan berbagai jenis senjata yang bersifat umum tanpa sifat yang terperinci, dengan syarat yang mungkin terjadi dan mungkin tidak.

Dari nash-nash ini tampaklah bahwa kompensasi atas sesuatu yang bukan harta, seperti mahar, kitabah, tebusan dalam khuluk, perdamaian atas qisas, jizyah, dan perdamaian dengan pihak musuh, tidak wajib diketahui secara terperinci sebagaimana harus diketahuinya harga dan upah. Tidak setiap akad yang mengandung gharar (ketidakjelasan) dapat dianalogikan dengan jual beli gharar; karena dalam akad-akad tersebut, harta kadang tidak wajib ada, atau bukan merupakan tujuan utamanya. Dan sesuatu yang bukan tujuan utama, apabila terdapat gharar di dalamnya, tidak akan mengakibatkan kerusakan yang disebutkan dalam jual beli. Bahkan, mewajibkan penetapan yang pasti dalam hal itu akan menimbulkan kesulitan dan kesempitan yang ditolak

oleh syariat, melebihi kerugian dari tidak adanya penetapan tersebut.

[Pasal tentang hukum menyewakan tanah yang di dalamnya terdapat tanaman dan lahan yang cocok untuk bercocok tanam]

Pasal.

Di antara cabang-cabang kaidah ini yang sangat dibutuhkan, dan termasuk dalam permasalahan jual beli buah sebelum tampak kematangannya, adalah perkara yang telah merata kebutuhannya di banyak negeri Islam atau bahkan sebagian besarnya, khususnya di Damaskus. Yaitu bahwa sebidang tanah terkadang mengandung tanaman dan lahan yang cocok untuk bercocok tanam, dan terkadang juga terdapat bangunan tempat tinggal di dalamnya. Pemiliknya ingin menyewakannya kepada seseorang untuk mengairi dan menanaminya, atau juga untuk dihuni bersamaan dengan itu. Permasalahan ini, apabila di dalamnya terdapat tanah dan tanaman, termasuk yang diperselisihkan oleh para fuqaha menjadi tiga pendapat:

Pertama: bahwa hal itu tidak boleh dalam keadaan apapun. Ini adalah pendapat ulama Kufah dan Imam Syafi'i, serta merupakan pendapat yang masyhur dari mazhab Ahmad menurut kebanyakan pengikutnya.

Kedua: boleh apabila pohonnya sedikit dan lahan kosongnya dua pertiga atau lebih. Demikian pula apabila seseorang menyewa rumah yang di dalamnya terdapat beberapa pohon kurma atau pohon anggur dan semisalnya. Ini adalah pendapat Imam Malik, dan dari Ahmad terdapat dua riwayat yang serupa. Al-Karmani

berkata: Imam Ahmad ditanya tentang seseorang yang menyewa tanah yang di dalamnya ada beberapa pohon kurma. Ia menjawab: "Aku khawatir hal itu sama dengan menyewa pohon yang belum berbuah." Tampaknya ia tidak menyukainya. Menurutku ia maksudkan pohonnya, dan aku tidak memahami lebih dari itu dari Imam Ahmad.

Telah disebutkan sebelumnya pendapatnya dalam hal apabila seseorang menjual barang ribawi dengan jenisnya beserta barang yang bukan jenisnya, apabila yang lebih dimaksudkan adalah bukan jenisnya, seperti seekor domba berambut atau berlaktasi ditukar dengan bulu atau susu, terdapat dua riwayat darinya. Kebanyakan pokok-pokok pendapatnya mengarah pada kebolehan, sebagaimana pendapat Imam Malik. Imam Malik berpendapat: apabila seseorang membeli seorang budak yang memiliki harta, dan tujuannya adalah budaknya, maka hal itu boleh meskipun hartanya tidak diketahui atau sejenis dengan harga. Demikian pula karena ia berpendapat: apabila seseorang membeli tanah atau pohon yang di dalamnya terdapat buah atau tanaman yang belum matang, maka hal itu boleh apabila tujuannya adalah tanah dan pohonnya.

Hal ini dalam jual beli setara dengan permasalahan kita dalam sewa-menyewa; karena membeli tanah sama kedudukannya dengan membelinya, dan membeli pohon kurma beserta masuknya buah yang belum aman dari hama dalam jual beli sebagai ikutan dari pokok, setara dengan masuknya buah pohon kurma dan anggur dalam sewa-menyewa sebagai ikutan.

Dalil dua kelompok yang melarang adalah: apa yang telah tetap dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam berupa larangannya terhadap jual beli sinin (beberapa tahun sekaligus) dan jual beli

buah sebelum tampak kematangannya, sebagaimana yang dikeluarkan dalam dua kitab Shahih dari Ibnu Umar: *bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang jual beli buah-buahan hingga tampak kematangannya, melarang penjual maupun pembeli*. Dalam keduanya pula dari Jabir bin Abdullah radhiyallahu 'anhuma ia berkata: *Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang buah dijual hingga berubah warnanya (tusyaqqih)*. Ditanya: "Apa itu tusyaqqih?" Ia menjawab: *"Memerah atau menguning, dan sudah bisa dimakan."* Dalam riwayat Muslim disebutkan bahwa penafsiran ini adalah perkataan Sa'id bin Al-Mutsanna yang meriwayatkan dari Jabir.

Dalam dua kitab Shahih dari Jabir ia berkata: *Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang muhaqalah, muzabanah, mu'awamah, dan mukhabarah*. Dalam riwayat keduanya: *"dan jual beli sinin"* sebagai pengganti "mu'awamah." Dalam keduanya juga dari Zaid bin Abi Unaisah dari Atha' dari Jabir: *bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang muhaqalah, muzabanah, mukhabarah, dan membeli pohon kurma hingga berubah warnanya (yusqiha)*. *Al-isqah* artinya: *memerah atau menguning atau sudah bisa dimakan sebagiannya*. *Al-muhaqalah* artinya: *menjual ladang dengan takaran makanan yang diketahui*. *Al-muzabanah* artinya: *menjual pohon kurma dengan beberapa wasaq kurma kering*. *Al-mukhabarah* artinya: *sepertiganya, seperempatnya, dan yang semisalnya*. Zaid berkata: "Aku bertanya kepada Atha': Apakah engkau mendengar Jabir menyebut ini dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam?" Ia menjawab: "Ya." Dalam keduanya pula dari Abu Al-Bakhtari, ia berkata: "Aku bertanya kepada Ibnu Abbas tentang jual beli pohon kurma." Ia berkata: *Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang jual beli pohon kurma hingga bisa dimakan, atau dimakan oleh*

orang lain, dan hingga ditimbang. Aku bertanya: "Apa yang dimaksud ditimbang?" Maka seorang laki-laki yang ada di sisinya berkata: "Hingga dapat dipastikan hasilnya." Dalam riwayat Muslim dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Janganlah kalian membeli buah-buahan hingga tampak kematangannya, dan janganlah membeli buah segar dengan kurma kering."

Ibnu Al-Mundzir berkata: Para ulama telah bersepakat bahwa jual beli buah pohon kurma untuk beberapa tahun ke depan tidak dibolehkan. Mereka berkata: Apabila ia menyewakan tanah beserta pohonnya, berarti ia telah menjual buah sebelum diciptakan, dan menjualnya untuk satu atau dua tahun. Inilah yang dilarang oleh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam. Kemudian sebagian melarangnya secara mutlak sebagai konsekuensi dari keumuman qiyas. Adapun yang membolehkannya apabila jumlahnya sedikit berkata: Kerugian kecil dapat ditoleransi dalam akad-akad, sebagaimana apabila seseorang membeli pohon kurma yang di dalamnya terdapat buah yang belum diserbuki, atau sudah diserbuki namun belum tampak kematangannya, maka hal itu boleh meskipun tidak boleh menjadikannya akad tersendiri.

Pendapat ini sangat kuat berdasarkan pokok-pokok pendapat Imam Syafi'i, Ahmad, dan fuqaha ahli hadits lainnya. Namun tidak kuat berdasarkan pokok-pokok pendapat Abu Hanifah, karena ia tidak membolehkan membeli buah dengan syarat dibiarkan tetap di pohon, dan membolehkan membelinya sebelum tampak kematangannya, sedangkan konsekuensi akad adalah dipotong saat itu juga. Apabila ia membelinya bersama pokoknya, maka haknya untuk membiarkannya adalah karena

pokoknya adalah miliknya. Masalah pokok ini akan kami bahas, insya Allah.

Abu Ubaid menyebutkan bahwa larangan menyewakan tanah yang di dalamnya banyak pohon adalah *ijma'*.

Ketiga: boleh menyewa tanah yang di dalamnya terdapat pohon, dan pohon tersebut masuk dalam akad sewa secara mutlak. Ini adalah pendapat Ibnu Aqil, dan Harb Al-Karmani cenderung kepada pendapat ini. Pendapat ini seperti *ijma'* dari kalangan ulama salaf, meskipun yang masyhur dari para imam yang diikuti adalah sebaliknya. Sa'id bin Manshur meriwayatkan, dan Harb Al-Karmani meriwayatkannya darinya dalam kitab masailnya, ia berkata: *Abbad bin Abbad mengabarkan kepada kami dari Hisyam bin Urwah dari ayahnya: bahwa Usaid bin Hudhair wafat dengan meninggalkan utang enam ribu dirham, maka Umar memanggil para kreditornya dan menyewakan tanah miliknya kepada mereka untuk beberapa tahun, sedangkan di tanah itu terdapat pohon kurma dan pepohonan lainnya.*

Selain itu, Umar bin Al-Khattab menetapkan pajak (*kharaj*) atas tanah Sawad dan lainnya. Ia membiarkan tanah yang di dalamnya terdapat pohon kurma dan anggur tetap di tangan penduduknya, dan menetapkan *kharaj* yang ditentukan atas setiap jarib tanah Sawad, baik tanah hitam maupun putih. Yang masyhur adalah bahwa ia menetapkan atas setiap jarib anggur: sepuluh dirham, atas setiap jarib kurma: delapan dirham, atas setiap jarib rumput: enam dirham, dan atas setiap jarib ladang: satu dirham dan satu qafiz makanan.

Yang masyhur menurut Imam Malik, Syafi'i, dan Ahmad: bahwa mukharagah (pungutan hasil) ini berjalan seperti *mu'ajarah*

(sewa-menyewa), dan tidak diberi batas waktu hanya karena maslahat umum, serta bahwa kharaj adalah uang sewa tanah. Ini pada hakikatnya adalah menyewakan tanah hitam yang di dalamnya terdapat pohon, dan hal ini merupakan sesuatu yang telah disepakati oleh Umar dan kaum muslimin di zamannya serta setelahnya. Oleh karena itu, Abu Ubaid dalam kitab Al-Amwal merasa heran dengan hal ini, karena ia melihat bahwa muamalah ini bertentangan dengan apa yang ia ketahui dari mazhab-mazhab para fuqaha.

Hujjah Ibnu Aqil adalah: bahwa menyewakan tanah adalah boleh dan kebutuhannya mendesak, dan tidak mungkin menyewakannya apabila di dalamnya terdapat pohon kecuali dengan menyertakan pohon tersebut dalam sewa. Sesuatu yang tidak sempurna kecuali dengannya, maka ia pun boleh; karena penyewa tidak akan mau dengan sukarela mengairi pohon tanpa imbalan, dan mungkin ia tidak mau mengadakan akad musaqah (bagi hasil pengairan) atasnya.

Hal ini sebagaimana Imam Malik dan Syafi'i, meskipun menurut qiyas mereka muzara'ah (bagi hasil pertanian) tidak boleh, namun apabila pekerja melakukan musaqah atas pohon yang di sekitarnya terdapat lahan kosong, mereka membolehkan muzara'ah pada lahan kosong tersebut sebagai ikutan dari musaqah. Imam Malik membolehkannya apabila lahan kosong itu kurang dari sepertiga, sebagaimana pendapatnya dalam jual beli pohon sebagai ikutan dari tanah. Demikian pula Imam Syafi'i membolehkannya apabila lahan kosongnya sedikit dan pohon kurma tidak dapat diairi kecuali dengan mengairi lahan tersebut. Apabila lahan kosongnya banyak dan pohon kurmanya sedikit,

maka dalam hal ini terdapat dua pendapat di kalangan murid-muridnya.

Ini apabila keduanya digabung dalam satu akad dengan bagian yang disyaratkan sama, seperti sepertiga atau seperempat. Adapun apabila dibedakan antara dua bagian tersebut, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat di kalangan pengikut Syafi'i. Demikian pula apabila keduanya dipisah dalam dua akad dengan mendahulukan musaqah, maka terdapat dua pendapat. Adapun apabila mendahulukan muzara'ah, maka muzara'ah tidak sah menurut satu pendapat yang disepakati.

Jadi, mereka telah membolehkan muzara'ah yang menurut mereka tidak boleh, sebagai ikutan dari musaqah. Demikian pula boleh menyewakan pohon sebagai ikutan dari menyewakan tanah. Pendapat Ibnu Aqil adalah qiyas dari salah satu dari dua pendapat pengikut Imam Syafi'i, tidak diragukan lagi. Karena mereka yang melarang hal ini terbagi antara: yang mencari-cari rekayasa hukum untuk membolehkannya, atau yang melakukannya meskipun meyakini bahwa itu haram atau merugikan dan merasa terzalimi. Para ulama Kufah telah mencari jalan keluar untuk membolehkannya: kadang dengan cara menyewakan tanah saja dan membolehkan penyewa menikmati buah pohon, sebagaimana mereka berpendapat dalam jual beli buah sebelum tampak kematangannya, yaitu menjualnya secara mutlak atau dengan syarat dipotong dengan seluruh harga sewa, dan membolehkan membiarkannya tetap di pohon. Rekayasa ini dinukil dari Abu Hanifah, Imam Ats-Tsauri, dan lainnya. Kadang pula dengan cara menyewakan tanah dengan seluruh harga sewa dan mengadakan musaqah atas pohon dengan harga yang sangat murah, misalnya

dengan memberikan satu bagian dari seribu bagian buah untuk pemilik.

Rekayasa ini hanya dibolehkan oleh mereka yang membolehkan musaqah, seperti Abu Yusuf, Muhammad, dan Imam Syafi'i dalam pendapat lamanya. Adapun Abu Hanifah tidak membolehkannya sama sekali, dan demikian pula Imam Syafi'i hanya membolehkannya dalam pendapat barunya pada pohon kurma dan anggur saja. Mereka pun terpaksa dalam muamalah ini menyebut harga sewa sebagai kompensasi manfaat tanah, dan memberikan secara sukarela buah pohon, atau dengan kemurahan harga dalam musaqahnya.

Karena besarnya kebutuhan terhadap muamalah ini, sebagian pengarang dari kalangan pengikut Imam Ahmad yang menulis tentang pembatalan rekayasa hukum, menyebut rekayasa ini dalam kategori rekayasa yang boleh, yaitu rekayasa kemurahan harga dalam musaqah. Namun yang dinashkan dari Ahmad dan kebanyakan pengikutnya adalah membatalkan rekayasa ini sendiri, sebagaimana mazhab Imam Malik dan lainnya.

Larangan terhadap rekayasa-rekayasa ini adalah yang benar secara pasti, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Amr bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Tidak halal menggabungkan pinjaman dan jual beli, tidak boleh ada dua syarat dalam satu jual beli, tidak boleh mengambil keuntungan dari barang yang belum ditanggung, dan tidak boleh menjual sesuatu yang tidak ada padamu."* Diriwayatkan oleh lima imam: Ahmad, Abu Dawud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah. At-Tirmidzi berkata: hadits hasan sahih. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang menggabungkan antara pinjaman dan jual beli; maka apabila digabungkan antara pinjaman dan sewa-menyewa, ini sama

dengan menggabungkan antara pinjaman dan jual beli atau serupa dengannya. Setiap pemberian sukarela yang digabungkan dengan jual beli dan sewa-menyewa, seperti hibah, pinjaman barang, ariyah, kemurahan harga dalam musaqah, muzara'ah, jual beli, dan lainnya, semuanya serupa dengan pinjaman.

Maka inti makna hadits ini adalah: tidak boleh menggabungkan antara akad mu'awadah (pertukaran) dan pemberian sukarela; karena pemberian sukarela itu dilakukan karena akad pertukaran, bukan pemberian yang murni, sehingga ia menjadi bagian dari kompensasi. Apabila keduanya bersepakat bahwa itu bukan kompensasi, berarti mereka menggabungkan dua hal yang saling bertentangan. Karena seseorang yang meminjamkan seribu dirham kepada orang lain dan menjual kepadanya barang senilai lima ratus dengan harga seribu, tidak akan mau meminjamkan kecuali karena harga lebih yang diperoleh dari barang tersebut, dan pembeli tidak akan mau mengeluarkan harga lebih itu kecuali karena pinjaman seribu dirham yang ia terima. Maka bukan ini yang menjual dengan harga seribu, bukan pula itu yang dipinjam dengan pinjaman murni. Hakikatnya: ia memberikan seribu dirham dan barang itu dengan dua ribu dirham. Ini adalah masalah "mud ajwah" (satu mud kurma ajwa). Apabila tujuannya adalah mengambil seribu dengan lebih dari seribu, maka hal itu haram tanpa keraguan. Jika tidak demikian, maka masalah ini kembali kepada perbedaan pendapat yang sudah dikenal. Demikian pula seseorang yang menyewakan tanah senilai seratus dengan harga seribu dan memberikan pohonnya secara cuma-cuma, atau rela menerima satu bagian dari seribu bagian buahnya, maka sudah pasti diketahui bahwa ia hanya memberikan buah itu secara sukarela karena harga seribu yang ia terima, dan penyewa

hanya mengeluarkan seribu karena buah tersebut. Jadi buah itulah sebagian besar atau sebagian dari tujuan yang diakadkan, sehingga rekayasa itu tidak lain hanyalah sebuah permainan dan perusakan. Jika tidak demikian, maka tujuan yang diakadkan sudah jelas.

Adapun mereka yang tidak mencari rekayasa, atau yang mencari rekayasa namun telah jelas baginya kerusakan rekayasa ini, mereka berada di antara dua pilihan: melakukan muamalah itu karena kebutuhan sambil meyakini bahwa mereka melakukan yang haram, sebagaimana yang kami lihat pada kebanyakan orang, atau meninggalkan muamalah itu dan meninggalkan pengambilan buah-buahan yang masuk dalam muamalah ini, sehingga mereka akan menanggung kerugian dan kesulitan yang hanya Allah yang mengetahui besarnya. Meskipun mungkin satu atau dua orang dapat menanggungnya, namun kaum muslimin secara keseluruhan tidak mungkin menanggung hal itu kecuali dengan kerusakan harta benda yang tidak pernah dibawa oleh satu pun syariat, apalagi syariat yang di dalamnya Allah berfirman: **"Dan Dia tidak menjadikan kesempitan bagi kamu dalam agama."** (Al-Hajj: 78). Allah Ta'ala juga berfirman: **"Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu."** (Al-Baqarah: 185). Dan Allah Ta'ala berfirman: **"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu."** (An-Nisa': 28). Dalam dua kitab Shahih disebutkan: *"Sesungguhnya kalian diutus untuk memudahkan," "Mudahkanlah dan janganlah mempersulit," "Agar orang-orang Yahudi mengetahui bahwa dalam agama kita terdapat keluasan."* Maka segala sesuatu yang tanpanya kehidupan tidak dapat berjalan, pengharamannya adalah sebuah kesempitan, dan hal itu ditolak oleh syariat.

Tujuan dari pernyataan ini adalah: bahwa mengharamkan hal semacam ini—yang sama sekali tidak mungkin dipatuhi oleh umat—merupakan sesuatu yang mengandung kerusakan yang tidak tertanggungkan. Dengan demikian, jelaslah bahwa hal itu tidaklah haram. Bahkan, itu lebih berat dari belenggu dan beban berat yang pernah dikenakan kepada Bani Israil, dan Allah telah mengangkatnya dari kita melalui lisan Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam. Siapa pun yang menelaah syariat pada sumber-sumber dan asal-usulnya akan mendapatinya dibangun di atas firman Allah Ta'ala:

"Maka barangsiapa terpaksa, bukan karena menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya." (Al-Baqarah: 173)

Dan firman-Nya:

"Maka barangsiapa terpaksa karena kelaparan, bukan karena ingin berbuat dosa, maka sungguh Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (Al-Ma'idah: 3)

Setiap hal yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan mereka sehari-hari, yang sebabnya bukan kemaksiatan—baik berupa meninggalkan kewajiban maupun melakukan hal yang diharamkan—maka itu tidak diharamkan bagi mereka. Sebab mereka berada dalam makna "orang yang terpaksa yang bukan karena keinginannya dan tidak melampaui batas."

Adapun jika sebabnya adalah kemaksiatan, seperti seseorang yang bepergian dalam rangka maksiat lalu terpaksa memakan bangkai, atau orang yang menghabiskan hartanya untuk kemaksiatan hingga terjerat utang, maka ia diperintahkan untuk bertobat, dan dibolehkan baginya apa yang dapat menghilangkan

kedaruratannya. Bangkai dibolehkan baginya, dan utangnya dapat dilunasi dari dana zakat. Jika ia tidak mau bertobat, maka ia adalah orang yang menzalimi dirinya sendiri dan mencari-cari akal, dan keadaannya seperti orang-orang yang Allah firmankan tentang mereka:

"Ketika ikan-ikan datang kepada mereka pada hari Sabtu dengan bergerombol, dan pada hari yang bukan Sabtu ikan-ikan itu tidak datang kepada mereka. Demikianlah Kami menguji mereka disebabkan mereka selalu berbuat fasik." (Al-A'raf: 163)

Dan firman-Nya:

"Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka makanan-makanan yang baik yang dahulu dihalalkan bagi mereka." (An-Nisa': 160)

Ini adalah kaidah yang sangat agung, yang insyaallah akan kami singgung kembali kelak.

Pendapat yang dinukil dari ulama salaf dan yang dipilih oleh Ibnu Aqil ini adalah qiyas dari pokok-pokok mazhab Ahmad dan sebagian pokok mazhab Asy-Syafi'i. Inilah yang benar, insyaallah Ta'ala, berdasarkan berbagai alasan setelah adanya dalil-dalil yang menunjukkan peniadaan pengharaman secara syar'i maupun akal. Sebab, dalalah dalil-dalil tersebut baru sempurna setelah menjawab argumen-argumen yang digunakan oleh pendukung pendapat pertama.

Alasan Pertama: Apa yang telah kami sebutkan dari perbuatan Umar dalam kisah Usaid bin Al-Hudhair, di mana ia menyewakan tanah beserta pohon-pohon yang ada di dalamnya

dengan harta yang menjadi hak para kreditor. Ini adalah persis permasalahan kita. Tidak dapat ditafsirkan bahwa pohon kurma dan pohon-pohon itu sedikit jumlahnya, sebab sudah diketahui bahwa kebun-kebun penduduk Madinah pada umumnya dipenuhi pepohonan. Usaid bin Al-Hudhair sendiri termasuk pemuka dan orang-orang kaya di kalangan Anshar, sehingga mustahil kebunnya didominasi oleh tanah kosong. Kisah ini pun pastilah tersebar luas, dan tidak sampai kepada kita kabar bahwa ada seorang pun yang mengingkarinya, sehingga bisa dianggap sebagai ijmak.

Demikian pula pajak kharaj yang dipungut Umar atas tanah Sawad. Penamaannya sebagai "kharaj" menunjukkan bahwa itu adalah imbalan atas manfaat tanah dan pohon yang mereka nikmati, sebagaimana orang-orang masa kini menyebut biaya sewa tanah untuk orang yang menanam di dalamnya sebagai "kharaj", jika dikenakan jumlah tertentu pada setiap pohon. Dari makna inilah firman Allah:

"Ataukah kamu meminta imbalan kepada mereka? Maka imbalan dari Tuhanmu adalah lebih baik." (Al-Mu'minun: 72)

Dari pengertian itu pula dipakai istilah "kharaj budak", yakni pajak yang ia keluarkan dari hartanya untuk tuannya. Siapa pun yang berpendapat bahwa itu adalah upah, wajib baginya berpendapat bahwa akad serupa itu dibolehkan, karena hal itu telah ditetapkan berdasarkan ijmak para sahabat. Dan siapa pun yang berpendapat bahwa itu adalah harga atau imbalan yang berdiri sendiri, maka sudah diketahui bahwa ia tidak serupa dengan yang lain. Para sahabat hanya membolehkannya—meski tidak ada padanannya—demi kebutuhan yang mendesak terhadapnya. Kebutuhan terhadap hal tersebut juga ada pada

setiap tanah yang ada pohonnya, sama seperti tanah yang ditaklukkan.

Jika dikatakan: "Musaqah atau muzara'ah dapat dilakukan," maka dijawab: Umar pun dapat melakukan musaqah dan muzara'ah, sebagaimana yang terjadi pada masa kekhalifahan Abbasiyah, baik pada masa khalifah Al-Manshur maupun setelahnya, di mana mereka memindahkan tanah Sawad dari sistem kharaj ke sistem muqasamah, yaitu musaqah dan muzara'ah.

Jika dikatakan: "Sewa dapat dijadikan sebagai imbalan atas tanah, sedangkan manfaat pohon dihibahkan atau diperhitungkan lebih murah," maka dijawab: Umar pun dapat melakukan itu, sehingga titik persamaan di antara keduanya jelas.

Selain itu, kita mengetahui secara pasti bahwa kaum muslimin senantiasa memiliki tanah yang di dalamnya terdapat pohon yang disewakan—bahkan ini yang dominan pada harta penduduk kota-kota besar. Kita juga mengetahui bahwa ulama salaf tidak semuanya—bahkan bukan mayoritas mereka—mengerjakan sendiri tanahnya. Kita pun mengetahui bahwa musaqah dan muzara'ah tidak selalu mudah dilakukan, karena keduanya memerlukan pekerja yang amanah, dan tidak setiap orang mau dengan sistem musaqah, serta tidak setiap orang yang mengambil tanah mau dengan sistem bagi hasil. Karena itu, pastilah mereka menyewakan tanah Sawad yang berisi pohon-pohon itu. Sudah diketahui pula bahwa cara rekayasa dengan hibah adalah perkara yang lemah dan tidak pernah dilakukan oleh ulama salaf dari kalangan sahabat dan tabi'in. Tidak tersisa pilihan lain kecuali bahwa mereka melakukan seperti yang dilakukan Umar dengan harta Usaid bin Al-Hudhair, dan seperti yang

dilakukan mayoritas kaum muslimin sejak masa itu hingga sekarang.

Maka jika tidak ada riwayat dari ulama salaf bahwa mereka mengharamkan sewa jenis ini, dan tidak pula mereka memerintahkan cara rekayasa hibah—padahal faktor pendorong untuk melakukan transaksi ini ada—maka dapat dipastikan bahwa kaum muslimin melakukannya tanpa ada pengingkaran dari para sahabat maupun tabi'in. Dengan demikian, pelaksanaannya merupakan ijmak di antara mereka.

Barangkali pula mereka yang berselisih tentang sewa tanah kosong atau muzara'ah tidak berselisih tentang sewa tanah yang ada pohonnya, maupun musaqah. Hal itu karena manfaat tanah semata tidaklah seberapa dibandingkan manfaat pohon yang ada di atasnya.

Jika dikatakan: Harb Al-Karmani berkata: Ahmad ditanya tentang penafsiran hadis Ibnu Umar: *"Al-qabalat adalah riba,"* ia menjawab: Maksudnya adalah seseorang yang mengambil alih suatu desa yang di dalamnya terdapat pohon kurma dan para penggarap. Ditanya: Jika di dalamnya tidak ada pohon kurma, dan itu adalah tanah kosong? Ia menjawab: Tidak apa-apa, itu sekarang hanyalah akad sewa biasa. Ditanya lagi: Bagaimana jika di dalamnya ada para penggarap? Ia menjawab: Inilah qabalah yang dimakruhkan.

Harb berkata: Ubaidullah bin Mu'adz menceritakan kepada kami, dari ayahnya, dari Sa'id, dari Jabalah, yang mendengar Ibnu Umar berkata: *"Al-qabalat adalah riba."*

Dikatakan: Riba dalam sesuatu yang boleh ditangguhkan hanya terjadi pada satu jenis yang sama karena adanya kelebihan. Jika dikatakan dalam hal upah, harga, atau semisalnya bahwa itu adalah riba—meski penangguhannya dibolehkan—maka itu karena merupakan pertukaran dengan jenisnya sendiri secara tidak seimbang. Sebab riba itu adakalanya riba nasi'ah, yang tidak terjadi pada sesuatu yang boleh ditangguhkan, atau riba fadhl, yang hanya terjadi dalam satu jenis yang sama. Jika riba nasi'ah—yaitu penangguhan—gugur, maka yang tersisa hanyalah riba fadhl, yaitu kelebihan dalam satu jenis yang sama. Ini terjadi apabila qabalah dilakukan dengan jenis hasil bumi tersebut, misalnya seseorang mengambil alih tanah yang ada pohon kurmanya dengan bayaran kurma, sehingga menyerupai muzabanah.

Hal ini mirip dengan menyewa tanah dengan jenis hasil yang keluar dari tanah itu sendiri jika ditanggung dalam tanggungan, misalnya seseorang menyewanya untuk menanam gandum dengan gandum sejumlah tertentu. Dalam masalah ini terdapat dua riwayat dari Ahmad: salah satunya menyatakan bahwa itu adalah riba, seperti pendapat Malik. Ini serupa dengan qabalah yang dimakruhkan oleh Ibnu Umar, karena ia telah menanggung tanah untuk mendapatkan gandum dengan gandum sejumlah tertentu, seolah-olah ia membeli gandum dengan gandum yang belum jelas apakah lebih banyak atau lebih sedikit, sehingga tampak adanya riba.

Jadi, qabalah yang disebutkan Ibnu Umar sebagai riba adalah: menanggung tanah yang di dalamnya terdapat pohon kurma dan para penggarap dengan jenis hasil buminya. Misalnya seseorang memiliki desa yang di dalamnya ada pohon, tanah, dan penggarap yang bekerja, menghasilkan sejumlah gandum dan

kurma setelah dikurangi upah atau bagian penggarap. Lalu seseorang menanggungnya dari pemiliknya dengan sejumlah tertentu berupa gandum dan kurma dan semisalnya. Inilah yang menjadi alasan penamaannya sebagai riba.

Adapun menanggung tanah dengan dirham dan dinar tidaklah termasuk kategori riba sama sekali. Siapa pun yang mengharamkannya, maka baginya itu masuk kategori gharar (ketidakjelasan).

Ahmad tidak memakruhkan hal itu apabila tanahnya adalah tanah kosong, karena akad sewa menurutnya boleh, meski upahnya berupa jenis yang sama dengan hasil bumi dalam salah satu riwayatnya, sebab penyewa bekerja di tanah itu dengan tenaga dan hartanya sehingga hasil bumi itu merupakan usahanya sendiri. Berbeda halnya jika di dalamnya ada para penggarap—yaitu mereka yang mengelola pekerjaan—maka ia tidak bekerja di dalamnya sedikit pun, baik dengan tenaganya maupun hartanya. Para penggaraplah yang mengerjakannya, sementara ia membayar qabalah dan mengambil imbalannya, sehingga itu adalah mencari keuntungan dari pertukaran harta tanpa keterampilan maupun perdagangan. Inilah yang disebut riba. Serupa dengan ini adalah apa yang dinukil dari Ibnu Umar bahwa itu adalah riba, yaitu menyewa pemandian umum, penggilingan, penginapan, dan semisalnya dari sesuatu yang penyewanya tidak memanfaatkannya sendiri—tidak berdagang di dalamnya dan tidak pula memproduksi—melainkan hanya menyewanya untuk disewakan kembali. Pendapat ini menyatakan itu adalah riba.

Kesimpulannya: qabalah itu bukanlah riba karena pohon kurma, bukan pula karena tanah jika imbalannya bukan dari jenis hasil buminya. Yang menjadikannya riba hanyalah karena adanya

para penggarap. Bentuk ini tidak diperlukan, karena para penggaraplah yang menjalankannya, sehingga mengalihkannya kepada orang lain adalah bentuk riba baginya. Karena itulah Ahmad memakruhkannya, meski tanahnya kosong jika di dalamnya ada para penggarap.

Harb Al-Karmani pun berargumen dalam masalah ini dengan praktik Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersama penduduk Khaibar atas tanah mereka: dengan separuh hasil buah dan tanaman yang keluar darinya, dengan syarat mereka mengelolanya dari harta mereka. Hal itu karena ini pada hakikatnya adalah penyewaan tanah kepada mereka dengan sebagian hasil yang keluar darinya, sekaligus penyewaan pohon dengan separuh buahnya. Maka dapat diqiyaskan kepadanya penyewaan tanah dan pohon dengan sesuatu yang ditanggung dalam tanggungan. Sebab jika menyerahkan buah itu setara dengan menjualnya, maka menyerahkan sebagiannya pun setara dengan menjual sebagiannya, dan itu tidak boleh.

Masalah ini memiliki dua pokok:

Pokok Pertama: Apabila di antara pohon-pohon terdapat tanah atau bangunan tempat tinggal, dan kebutuhan mendorong untuk menyewakan keduanya sekaligus, maka hal itu dibolehkan karena kebutuhan, meski mengandung sedikit gharar. Terlebih jika kebun tersebut adalah wakaf atau harta anak yatim, karena menelantarkan manfaatnya tidak dibolehkan, sementara menyewakan tanah atau bangunan saja pada umumnya tidak lazim dan tidak ada yang mau masuk dalam akad sewa atas dasar itu. Kalaupun ada yang menyewanya, pasti dengan harga jauh di bawah nilainya.

Apa yang tidak sempurna suatu yang mubah kecuali dengannya, maka ia pun mubah. Setiap sesuatu yang telah ditetapkan kebolehan dengan nas atau ijmak, wajib ditetapkan pula kebolehan hal-hal yang menjadi konsekuensinya, selama tidak ada nas atau ijmak yang mengharamkan konsekuensi tersebut. Sebaliknya, sesuatu yang tidak sempurna menjauhi yang haram kecuali dengan menjauhinya, maka ia haram. Dalam keadaan seperti ini dua dalil saling bertentangan.

Dalam permasalahan kita, kebolehan sewa telah ditetapkan berdasarkan sunnah dan kesepakatan para fukaha yang diikuti, berbeda dengan masuknya sewa pohon yang pengharamannya masih diperdebatkan dan tidak ada nas yang tegas tentangnya.

Selain itu, jika tanah disewakan saja tanpa pohonnya, maka penyewa tidak dapat dipercaya untuk menjaga buah, sehingga berpotensi menimbulkan perselisihan tangan dan kerja sama yang buruk. Hal ini serupa dengan ketika tampak kematangan pada satu jenis, lalu keluar berdasarkan pendapat ini serupa dengan pendapat Al-Laits bin Sa'd: apabila kematangan tampak pada satu jenis—dan memisah-misahkan penjualannya menimbulkan mudarat—maka boleh menjual semua jenis sekaligus. Dengan inilah ditafsirkan pemisahan transaksi.

Jika pemilik ingin menjual buah setelah itu, ia tidak akan menemukan pembeli untuk buah yang tanah dan bangunannya milik orang lain kecuali dengan harga yang jauh di bawah nilai. Jika ia menyewakan tanah kemudian mensyaratkan kepada penyewa untuk menyirami pohon—dan penyiraman itu bagian dari yang diakadkan—maka yang diimbali menjadi imbalan itu sendiri. Jika tidak mensyaratkan penyiraman, lalu penyewa menyiraminya—jika dilakukan melalui musaqah—maka akad sewa tidak sah kecuali

disertai musaqah. Jika tidak dilakukan musaqah, maka manfaat penyewa pun terlantar. Persoalan berputar antara: menjadikan upah sebagai sebagian manfaat, atau akad sewa tidak sah kecuali disertai musaqah, atau manfaat penyewa tersia-siakan.

Jika penyewa memperoleh seluruh atau sebagian buah, maka menjualnya—sementara tanah dan bangunan milik orang lain—akan mengurangi nilainya di banyak tempat.

Kesimpulannya: jika memisahkan suatu transaksi menimbulkan mudarat, maka boleh menggabungkan keduanya dalam satu pertukaran, meski masing-masingnya tidak boleh dijual secara terpisah. Sebab hukum penggabungan berbeda dengan hukum pemisahan. Karena itulah Ahmad dan mayoritas fukaha mewajibkan salah satu dari dua mitra—jika pembagian tidak mungkin dilakukan—untuk menjual bersama mitranya atau menyewakannya bersama, jika yang dimiliki bersama itu berupa manfaat. Sebab Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barangsiapa memerdekakan bagiannya dari seorang budak, dan ia memiliki harta yang cukup untuk menebus harga budak tersebut, maka budak itu dinilai dengan harga yang adil, lalu ia memberikan bagian para mitranya, dan budak itu pun merdeka. Jika tidak, maka hanya yang ia merdekakan saja yang bebas."* (Diriwayatkan dalam dua kitab Shahih)

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan untuk menilai seluruh budak dan memberikan kepada mitra bagiannya dari nilai keseluruhan itu. Sudah diketahui bahwa nilai bagiannya secara terpisah lebih rendah dari bagiannya dalam nilai keseluruhan. Dengan ini diketahui bahwa haknya adalah separuh dari separuh. Jika hal itu berlaku karena pemerdekaan, maka dalam semua bentuk perusakan lainnya lebih utama lagi. Yang

berhak diperoleh karena perusakan adalah sama dengan yang berhak diperoleh melalui pertukaran. Maka diketahui bahwa ia berhak melalui pertukaran atas separuh nilai, dan itu hanya mungkin terwujud ketika keseluruhan dijual. Oleh sebab itu wajib membagi objek di mana tidak ada mudarat di dalamnya; jika ada mudarat maka nilainya yang dibagi.

Jika kita telah mewajibkan mitra untuk menjual bagiannya karena memisahkannya akan mengurangi nilai bagian mitranya, maka tentunya lebih utama lagi untuk membolehkan penjualan dua hal sekaligus jika memisahkannya menimbulkan mudarat—meski masing-masingnya tidak boleh dijual sendiri. Karena itulah boleh menjual kambing beserta susu yang ada di ambingnya, meski keduanya dapat dipisahkan dengan cara memerah, meski menjual susu saja tidak boleh.

Berdasarkan pokok ini: boleh hukumnya apabila bersama pohon terdapat manfaat yang dimaksudkan, seperti manfaat tanah untuk bercocok tanam atau bangunan untuk tempat tinggal. Adapun jika yang dimaksud hanyalah buah semata, dan manfaat tanah atau bangunan bukan bagian dari tujuan melainkan sekadar rekayasa—seperti yang dilakukan dalam masalah "mudd 'ajwah"—maka pokok ini tidak berlaku.

Pokok Kedua: Menyewakan pohon untuk diambil hasilnya berjalan seperti menyewakan tanah untuk bercocok tanam, dan menyewa ibu susuan untuk menyusui. Hal itu karena manfaat-manfaat yang terus dapat diperbaharui seiring kelangsungan pokoknya berjalan seperti manfaat, meski berupa benda nyata. Yaitu: buah pohon, susu manusia, susu hewan, bulu domba, dan air

tawar. Setiap kali sesuatu dari hal ini terbentuk lalu diambil, Allah menciptakan gantinya dengan tetap bertahannya asal, persis seperti manfaat. Karena itulah semuanya berlaku dalam wakaf, ariyah, dan muamalah dengan sebagian dari pertumbuhan tersebut, selayaknya manfaat.

Wakaf hanya boleh pada sesuatu yang dapat diambil manfaatnya dengan tetap bertahannya pokoknya. Jika boleh mewakafkan tanah kosong atau bangunan demi manfaatnya, maka demikian pula mewakafkan kebun demi buahnya, mewakafkan ternak demi susu dan bulunya, serta mewakafkan sumur dan mata air demi airnya. Berbeda dengan sesuatu yang habis karena dimanfaatkan seperti makanan dan semisalnya, maka tidak boleh diwakafkan.

Dalam bab ariyah, mereka menyebut pembolehan menggunakan punggung hewan sebagai "ifqar": dikatakan "ia meminjamkan punggungnya." Yang dibolehkan susunya disebut "manikhah," yang dibolehkan buahnya disebut "ariyah," selain itu disebut "ariyah," dan mereka menyerupakannya dengan pinjaman yang dimanfaatkan oleh peminjam lalu dikembalikan semisal. Dari makna inilah sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Manikhah berupa susu, atau manikhah berupa perak."*

Menyewa pohon untuk dirawat dan diambil buahnya setara dengan menyewa ibu susuan untuk susunya. Tidak ada dalam Al-Qur'an akad sewa yang disebutkan secara eksplisit kecuali sewa ibu susuan dalam firman Allah Subhanahu Wa Ta'ala:

"Maka jika mereka menyusukan anakmu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya." (Ath-Thalaq: 6)

Sebagian fukaha yang berpendapat bahwa akad sewa hanya berlaku atas manfaat yang bukan benda nyata, namun membolehkan sewa ibu susuan, berpendapat bahwa yang menjadi objek akad adalah menempatkan bayi di pangkuannya, dan susu hanya masuk secara ikutan dan sebagai pelengkap—seperti air dalam sumur. Ini adalah pemaksaan terhadap akal dan indera, karena kita mengetahui secara pasti bahwa yang dimaksud dari akad itu adalah susu, sebagaimana yang Allah sebutkan dalam firman-Nya: **"Maka jika mereka menyusukan anakmu."** (Ath-Thalaq: 6) Adapun meletakkan bayi di pangkuannya, jika dilakukan, hanyalah sarana untuk mencapai tujuan itu.

Alasan yang sebenarnya adalah yang telah aku sebutkan: bahwa manfaat yang terus diperbaharui dengan tetap bertahannya pokoknya berjalan seperti manfaat, dan bukan termasuk jual beli murni. Sebab Allah tidak menyebut imbalannya kecuali sebagai "upah," bukan "harga." Ini berbeda dengan jika susu sudah diperah, maka pertukaran atasnya hanya disebut jual beli, karena manfaatnya tidak lagi diambil dari pokoknya sebagaimana manfaat diambil dari pokoknya.

Dengan demikian, manfaat benda nyata yang dapat dipisah dari pokoknya memiliki dua keadaan: keadaan di mana ia menyerupai manfaat murni—yaitu ketika masih terhubung dan manfaatnya sedang dinikmati—dan keadaan di mana ia menyerupai benda murni—yaitu ketika sudah terpisah dan diterima seperti penerimaan benda.

Jika pemilik pohon sendiri yang menyiraminya dan merawatnya hingga buah itu matang, maka ia hanya menjual buah semata, sebagaimana jika ia sendiri yang membajak tanah, menaburkan benih, dan menyiraminya hingga tanaman matang,

maka ia hanya menjual tanaman semata—meski pembelilah yang memanen dan menuai, sebagaimana jika ia menjualnya di atas tanah dan pembelilah yang memindahkan dan mengangkutnya.

Karena itulah Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menggabungkan keduanya dalam larangan menjual biji hingga menguat dan larangan menjual buah hingga tampak kematangannya. Sebab ini adalah jual beli murni atas buah dan tanaman. Adapun jika pemilik menyerahkan pohon kepada penyewa untuk disiram, diserbuki, dan dijaga dari kerusakan, maka ini setara dengan menyerahkan tanah kepada orang yang membajak, menaburkan benih, dan menyiraminya. Karena itulah keduanya dipersamakan dalam musaqah dan muzara'ah.

Sebagaimana menyewa tanah bukanlah jual beli atas tanamannya, demikian pula menyewa pohon bukanlah jual beli atas buahnya. Bahkan perbandingan sewa pohon terhadap sewa tanah adalah seperti perbandingan musaqah terhadap muzara'ah: yang ini adalah muamalah dari pertumbuhan, yang itu adalah sewa dengan imbalan tertentu.

Jika manfaat-manfaat ini telah dipersamakan dengan manfaat dalam hal wakaf untuk pokoknya, dalam hal pemberiannya secara cuma-cuma, dalam hal kemitraan dengan sebagian dari pertumbuhannya, dan dalam hal pertukaran atasnya setelah matang, maka demikian pula dipersamakan dengannya dalam hal pertukaran atas upaya mendapatkan dan memperolehnya.

Jika seseorang membedakan dengan alasan bahwa tanaman hanya tumbuh dengan pekerjaan, berbeda dengan buah yang keluar tanpa pekerjaan—maka perbedaan ini tidak

berpengaruh berdasarkan dalil musaqah dan muzara'ah. Pembedaan itu pun tidak benar, karena pekerjaan memiliki pengaruh dalam pembuahan sebagaimana ia berpengaruh dalam pertumbuhan. Tanpa pekerjaan, buah bisa tidak ada atau berkurang. Sebab ada pohon yang jika tidak disiram tidak akan berbuah. Jika pekerjaan sama sekali tidak berpengaruh, niscaya tidak boleh menyerahkan pohon kepada pekerja dengan imbalan sebagian buahnya, dan dalam keadaan seperti itu tidak boleh pula menyewakannya sebelum tampak kematangannya—karena itu adalah jual beli murni atas buah, bukan sewa pohon—dan akan serupa dengan orang yang menyewakan tanahnya kepada orang yang akan mengambil apa yang Allah tumbuhkan di dalamnya tanpa pekerjaan siapa pun sebelum keberadaannya.

Jika dikatakan: tujuan dari akad di sini mengandung gharar (ketidakpastian), karena hasil buah bisa sedikit dan bisa pula banyak.

Dijawab: Hal serupa juga terjadi dalam penyewaan tanah, karena tujuan akad di sana pun mengandung gharar dalam perhitungan ini, sebab tanaman bisa tumbuh sedikit dan bisa pula tumbuh banyak.

Jika dikatakan: objek akad di sana adalah kemampuan untuk bercocok tanam, bukan tanaman yang tumbuh itu sendiri.

Dijawab: Objek akad di sini adalah kemampuan untuk mengambil hasil buah, bukan buah yang keluar itu sendiri. Dan sudah diketahui bahwa tujuan dari keduanya tidak lain adalah tanaman dan buah, dan kewajiban membayar imbalan timbul karena adanya kemampuan untuk menghasilkan hal tersebut. Sebagaimana tujuan dari menyewa rumah tidak lain adalah hunian,

meskipun kewajiban membayar imbalan timbul karena adanya kemampuan untuk mendapatkan hunian tersebut.

Maka tujuan dari menyewa tanah untuk bercocok tanam tidak lain adalah benda-benda yang dipanen itu sendiri, berbeda dengan menyewanya untuk hunian atau bangunan, karena tujuan di sana adalah memanfaatkannya dengan menempatkan benda-benda di dalamnya.

Hal ini jelas bagi siapa yang merenungkannya, dan pembahasan lebih lanjut hanya akan semakin memperjelas.

Dengan demikian, jelaslah bahwa larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam tentang jual beli buah sebelum tampak kematangannya dan jual beli biji-bijian sebelum mengeras, insya Allah bukan mencakup penyewaan pohon kepada seseorang yang mengolahnya hingga menghasilkan buah dan tanaman melalui kerja dan penyiramannya, dan hal ini tidak masuk dalam larangannya baik secara lafaz maupun makna.

Yang menjelaskan hal itu adalah: bahwa penjual buah wajib menyelesaikan penyiraman dan perawatan pohon hingga pembeli dapat memetikanya, sebagaimana penjual tanaman wajib menyelesaikan penyiramannya hingga pembeli dapat memanennya, karena hal ini termasuk bagian dari penyempurnaan penyerahan, dan biaya penyerahan ditanggung oleh penjual, seperti halnya takaran dan timbangan. Adapun orang yang menyewakan pohon kepada seseorang untuk merawatnya hingga berbuah, maka ia seperti orang yang menyewakan tanah kepada seseorang untuk merawatnya hingga tumbuh. Pihak yang menyewakan tidak berkewajiban melakukan pekerjaan apapun, yang wajib baginya hanyalah memberikan kesempatan untuk

melakukan pekerjaan yang dengannya buah dan tanaman dapat dihasilkan.

Namun dapat dikatakan: konsekuensi logis dari ini adalah diperbolehkannya menyewakan hewan ternak kepada seseorang yang memberinya makan, minum, dan memerah susunya.

Dijawab: Jika kita membolehkan berdasarkan salah satu dari dua riwayat bahwa hewan ternak boleh diserahkan kepada seseorang yang memberinya makan dan minum dengan bagian dari susu dan anaknya, maka boleh pula menyerahkannya kepada seseorang yang bekerja dengannya untuk mendapatkan susu dan anaknya dengan sesuatu yang dijamin.

Jika dikatakan: mengapa tidak diperbolehkan menyewakannya untuk memerah susunya sebagaimana diperbolehkan menyewa ibu susu?

Dijawab: Menyewa ibu susu adalah dengan menyusui bayi melalui kerja pemiliknyanya terhadap kambing, karena ibu susu itulah yang menyusui sang anak. Maka jika ia yang memenuhi manfaat tersebut, analoginya adalah bahwa pihak yang menyewakan itulah yang memenuhi manfaat penyusuan. Dalam hal ini, menurut qiyas, hal itu diperbolehkan. Seandainya seseorang memiliki kambing lalu ia menyewa kambing orang lain untuk menyusuinya, hal ini tidaklah terlarang. Adapun jika penyewa itulah yang memerah susu atau yang mengambil manfaatnya, maka ia adalah pembeli susu, bukan pihak yang mengambil manfaat, dan bukan pula yang mengambil benda dengan pekerjaan. Ini serupa dengan membeli buah-buahan, dan memerahnya seperti memetiknyanya. Inilah yang dilarang Nabi shallallahu alaihi wasallam dalam sabdanya: *"Tidak boleh dijual susu yang masih dalam kantung susu."* Berbeda halnya

jika ia menyewanya untuk merawatnya dan memerah susunya, maka ini analoginya seperti menyewa tanah dan pohon.

[Pasal: Jika Ia Menjual Buah Saja dan Menyewakan Tanah untuk Hunian]

Pasal

Ini berlaku jika tanah dan pohon disewakan, atau pohon saja disewakan kepada seseorang untuk merawatnya dan mengambil buahnya dengan imbalan yang diketahui. Namun jika ia menjual buahnya saja dan menyewakan tanah untuk hunian, maka di sini tidak berlaku kecuali dasar pertama yang disebutkan dari Ibnu Aqil, dan sebagiannya dari Malik dan Ahmad dalam salah satu riwayat, yaitu jika yang lebih dominan adalah hunian. Dasarnya adalah bahwa kebutuhan mendorong penggabungan antara keduanya. Maka diperbolehkan dalam penggabungan apa yang tidak diperbolehkan dalam pemisahan, sebagaimana telah disebutkan dari berbagai persamaan masalah.

Ini berlaku jika hunian dan buah sama-sama menjadi tujuan, sebagaimana yang terjadi pada kebun-kebun di Damaskus, di mana kebun disewa pada musim panas untuk ditinggali dan mengambil buahnya tanpa pekerjaan apapun terhadap buah tersebut, bahkan pekerjaan itu menjadi tanggung jawab pihak yang menyewakan. Berdasarkan dasar tersebut, maka hal itu diperbolehkan meskipun buah belum muncul sama sekali, baik jenisnya satu maupun bermacam-macam, sebagaimana diperbolehkan hal serupa pada bagian pertama. Hal itu diperbolehkan karena adanya penggabungan antara buah dan manfaat, dan pada hakikatnya merupakan penggabungan antara

jual beli dan sewa-menyewa. Berbeda dengan bagian pertama, karena bisa dikatakan bahwa itu adalah ijarah (sewa), sebab biaya penyerahan buah di sana ditanggung oleh pihak yang menyewakan dan melalui pekerjaannya buah itu menjadi ada. Berbeda dengan bagian pertama, di mana buah itu hanya menjadi ada melalui pekerjaan pihak yang menyewa. Oleh karena itu orang-orang menyebutnya: dhaman (jaminan), karena ia bukan jual beli murni dan bukan pula sewa murni. Maka ia dinamai dengan nama kewajiban umum dalam pertukaran dan lainnya, yaitu dhaman, sebagaimana para ahli fikih menyebut hal serupa dalam ucapan: "Lemparkan barangmu ke laut dan aku yang menanggungnya." Demikian pula bagian pertama juga disebut dhaman, tetapi itu disebut ijarah. Adapun ini jika disebut ijarah atau sewa, maka karena sebagiannya memang ijarah atau sewa, dan di dalamnya juga terdapat jual beli.

Adapun jika manfaat sama sekali bukan tujuan, melainkan hanya datang untuk keperluan memetik buah, seperti seseorang membeli anggur atau kurma muda dan ingin tinggal di kebun untuk memetiknya, maka hal ini tidak diperbolehkan sebelum tampak kematangannya, karena manfaat di sini hanya ditujukan demi buahnya. Maka buah tidak dapat menjadi pengikut manfaat, dan tidak pula perlu menyewanya kecuali jika jual beli buah itu sendiri diperbolehkan. Berbeda dengan bagian sebelumnya, karena jika manfaat menjadi tujuan, maka ia perlu menyewanya, dan bersamaan dengan itu ia perlu membeli buahnya. Maka ia perlu menggabungkan keduanya, karena penyewa tidak bisa, jika ia menyewa tempat untuk ditinggali, membiarkan orang lain membeli buahnya. Dan tujuannya memanfaatkan tempat tidak sempurna kecuali jika ia memiliki buah untuk dimakan, karena tujuannya

adalah memanfaatkan hunian di tempat itu dan memakan buah yang ada di dalamnya.

Oleh karena itu, jika tujuan utama adalah hunian dan pohon sedikit, seperti ada beberapa pohon kurma atau tanaman anggur di dalam rumah dan semacamnya, maka kebolehan adalah mazhab Malik dan qiyas dari mayoritas nash-nash Ahmad dan ulama lainnya. Jika tujuannya bersama hunian adalah perdagangan buah, dan nilainya melebihi manfaat hunian, maka larangan di sini lebih kuat daripada kasus sebelumnya, sebagaimana Malik dan Ahmad membedakan antara keduanya. Jika tujuannya adalah hunian dan makan buah, maka ini serupa dengan seseorang yang bertujuan untuk tinggal dan minum dari sumur. Jika harga makanan lebih banyak, maka kebolehan di sini lebih jelas daripada kasus sebelumnya, namun di bawah kasus pertama menurut pendapat yang membedakan. Adapun menurut pendapat Ibnu Aqil yang dikutip dari ulama salaf, semuanya diperbolehkan sebagaimana telah kami tetapkan, karena adanya penggabungan.

Jika disyaratkan pula bahwa pihak yang menyewakan harus menggarap ladang sayur untuknya, maka ini seperti seseorang yang menyewa tanah dari seseorang untuk bercocok tanam dengan syarat pemilik tanah yang menggarapnya. Berarti ia telah menyewa tanahnya dan menyewa pekerjaannya yang menjadi tanggungan. Hal ini diperbolehkan, sebagaimana diperbolehkan menyewa unta atau keledai dari seseorang dengan syarat pemiliknya yang memuat barang penyewa di atasnya. Ini adalah sewa benda dan sewa atas pekerjaan yang menjadi tanggungan, kecuali jika disyaratkan bahwa ia sendiri yang melakukan pekerjaan itu, maka berarti ia telah menyewa dua benda sekaligus.

Jika hunian bukan menjadi tujuan, melainkan yang dituju adalah membeli buah-buahan di sebuah kebun yang memiliki berbagai jenis buah, dan penyiraman menjadi tanggungan penjual, maka menurut al-Laits hal ini diperbolehkan. Ini merupakan qiyas dari pendapat ketiga yang telah kami sebutkan dari kalangan sahabat kami dan lainnya dan telah kami tetapkan, karena kebutuhan untuk menggabungkan dua jenis buah seperti kebutuhan untuk menggabungkan antara jual beli buah dan manfaat, bahkan bisa lebih mendesak. Karena terkadang tidak mungkin menjual setiap jenis buah saat tampak kematangannya, sebab dalam banyak waktu hal itu tidak dapat terlaksana, dan dalam sebagian waktu hanya dapat terlaksana dengan banyak kesulitan. Saya telah melihat orang yang bersepakat dengan pembeli atas hal itu, kemudian setiap kali suatu buah matang, sebagian harga ditetapkan untuknya. Ini termasuk rekayasa hukum yang lemah yang tidak tersembunyi keadaannya sebagaimana telah lalu. Para ulama dan orang-orang beriman yang berfitrah sehat senantiasa mengingkari pengharaman hal semacam ini, padahal dasar-dasar syariat bertentangan dengan pengharamannya. Namun yang mereka dengar berupa keumuman-keumuman lafaz dan qiyas yang mereka yakini mencakup hal semacam ini, bersama dengan apa yang mereka dengar dari perkataan para ulama yang memasukkan ini ke dalam keumuman, itulah yang menyebabkan apa yang terjadi. Ini merupakan qiyas dari apa yang telah kami tetapkan tentang kebolehan menjual keseluruhan ladang sayur setelah tampak kematangannya, karena memisahkan sebagiannya sulit atau bahkan tidak mungkin, seperti sulitnya memisahkan berbagai jenis buah dalam satu kebun, meskipun kesulitan pada ladang sayur

lebih kuat. Oleh karena itu orang yang melarangnya membolehkan ladang sayur, berbeda dari berbagai jenis buah seperti Malik.

Jika dikatakan: kondisi ini masuk dalam keumuman larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam tentang jual beli buah hingga tampak kematangannya, berbeda dengan jika ia menyewakan tanah dan pohon kepada seseorang untuk mengerjakannya, karena itu sebagaimana telah kalian tetapkan tidak masuk dalam keumuman, karena itu adalah sewa untuk orang yang bekerja, bukan jual beli benda tertentu. Adapun ini adalah jual beli buah, maka masuk dalam larangan, maka bagaimana kalian menentang larangan tersebut?

Kami jawab: Jawaban atas ini seperti jawaban atas apa yang diperbolehkan berdasarkan sunnah dan ijmak, yaitu membeli pohon beserta buahnya yang belum tampak kematangannya, dan membeli tanah beserta tanamannya yang belum mengeras bijinya, dan apa yang kami dukung tentang membeli ladang sayur padahal sebagian sayurannya belum tercipta. Jawaban atas itu ada dua cara:

Pertama: Larangan itu tidak mencakup kondisi ini dengan lafaznya, karena larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam tentang jual beli buah mengacu pada jual beli yang sudah dikenal oleh orang-orang yang diajak bicara dan yang serupa dengannya, karena lam takrif (alif lam) menunjuk kepada apa yang dikenal oleh orang-orang yang diajak bicara. Jika ada individu atau jenis tertentu yang sudah dikenal, maka ucapan itu mengacu kepadanya, sebagaimana lafaz mengacu pada Rasul tertentu dalam firman Allah Ta'ala: **"Janganlah kamu jadikan panggilan Rasul di antara kamu seperti panggilan sebagian kamu kepada sebagian yang lain"** (Q.S. an-Nur: 63) dan dalam firman-Nya: **"Maka**

Firaun mendurhakai Rasul" (Q.S. al-Muzammil: 16), dan mengacu pada jenis tertentu dalam larangan menjual buah dengan buah, karena tidak ada perbedaan di antara kaum Muslimin bahwa yang dimaksud dengan buah di sini adalah kurma basah (ruthab), bukan anggur dan lainnya. Jika yang dikenal bukan individu tertentu maupun jenis tertentu, maka lafaz itu mengacu pada keumuman. Maka jual beli buah yang disebutkan adalah jual beli buah yang mereka kenal, sebagaimana generasi kedua dan ketiga masuk dalam apa yang Rasul shallallahu alaihi wasallam sampaikan kepada para sahabatnya.

Analoginya adalah apa yang disebutkan Ahmad tentang *"larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam kencing di air yang diam tidak mengalir kemudian mandi darinya,"* maka ia memahaminya sebatas air diam yang dikenal pada zamannya, seperti sumur-sumur dan kolam-kolam antara Mekah dan Madinah. Adapun bak-bak penampungan besar yang tidak dapat dikuras yang dibuat setelah zamannya, maka ia tidak memasukkannya dalam keumuman karena adanya perbedaan makna dan tidak adanya keumuman lafaz.

Yang menunjukkan ketiadaan keumuman dalam masalah kita adalah: bahwa dalam dua kitab Shahih dari Anas bin Malik radhiyallahu anhu: *"bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wasallam melarang jual beli buah-buahan hingga zahw, ditanya: apa itu zahw? Beliau menjawab: memerah dan menguning."* Dan dalam satu lafaz: *"melarang jual beli buah hingga yazhu."* Sedangkan lafaz Muslim: *"melarang jual beli buah kurma hingga yazhu."* Dan sudah diketahui bahwa yang dimaksud adalah buah kurma, sebagaimana telah datang dengan terikat, karena itulah yang zahw-nya dengan memerah atau menguning. Adapun di antara buah-buahan ada

yang kematangannya dengan warna putih, seperti murbei, apel, anggur putih, prem putih yang disebut penduduk Damaskus sebagai persik, dan persik putih yang disebut firsk dan disebut orang Damaskus duraq, atau dengan melunak tanpa perubahan warna seperti ara dan semacamnya.

Oleh karena itu dalam dua kitab Shahih dari Jabir ia berkata: *"Nabi shallallahu alaihi wasallam melarang jual beli buah hingga tasqah, ditanya: apa itu tasqah? Beliau menjawab: memerah atau menguning dan dapat dimakan darinya."* Buah ini adalah kurma basah. Demikian pula dalam Shahih Muslim dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Janganlah kalian membeli buah-buahan hingga tampak kematangannya, dan janganlah kalian membeli kurma kering dengan kurma kering."* Kurma kering yang kedua adalah kurma basah tanpa keraguan, maka demikian pula yang pertama, karena lafaznya sama. Dan dalam Shahih Muslim beliau bersabda: *"Janganlah kalian membeli kurma hingga tampak kematangannya dan hilang darinya hama."* Dan beliau bersabda: *"Tampaknya kematangan adalah memerahnya atau menguningnya."* Maka inilah hadis-hadis yang menggunakan lafaz buah (tsamar).

Adapun selainnya jelas menyebutkan kurma, seperti hadis Ibnu Abbas yang disepakati keshahihiannya: *"Rasulullah shallallahu alaihi wasallam melarang jual beli kurma hingga dimakan darinya atau dapat dimakan darinya."* Dan dalam riwayat Muslim dari Ibnu Umar: *"bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wasallam melarang jual beli kurma hingga yazhu, dan melarang jual beli bulir hingga memutih dan aman dari hama. Beliau melarang penjual dan pembeli."* Yang dimaksud dengan kurma adalah buahnya berdasarkan kesepakatan, karena beliau shallallahu alaihi

wasallam telah memperbolehkan membeli kurma yang telah diserbuki beserta syarat pembeli atas buahnya.

Maka nash-nash ini tidak bersifat umum secara lafaz untuk setiap buah di muka bumi, melainkan hanya bersifat umum secara lafaz untuk semua yang dikenal oleh orang-orang yang diajak bicara, dan bersifat umum secara makna untuk semua yang semakna dengannya. Apa yang kami sebutkan tidak ada pengharamannya, tidak dinashkan pengharamannya dan tidak pula semakna dengannya, maka dalil keharaman tidak mencakupnya, sehingga ia tetap pada hukum halal. Ini saja sudah menjadi dalil atas tidak adanya pengharaman, dan dengannya sempurnalah apa yang kami ingatkan di awal bahwa dalil-dalil yang meniadakan pengharaman dari dalil-dalil syariat dan istishhab menunjukkan hal itu, tetapi dengan syarat tidak adanya dalil pengalih yang mengubah hukum, dan telah kami jelaskan ketiadaannya.

Cara kedua: Kami katakan: meskipun kami menerima keumuman lafaz, namun ia tidak dimaksudkan, melainkan dikecualikan dengan apa yang telah kami sebutkan berupa dalil-dalil yang mengkhususkan keumuman semacam ini. Karena keumuman ini dikecualikan oleh sunnah dan ijmak dalam hal buah yang mengikuti pohonnya, ketika Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Barangsiapa membeli kurma yang belum diserbuki, maka buahnya untuk penjual, kecuali jika pembeli mensyaratkannya."* Diriwayatkan keduanya dari hadis Ibnu Umar. Maka beliau menjadikan buah itu untuk pembeli jika ia mensyaratkannya setelah penyerbukan. Dan sudah diketahui bahwa saat itu kematangannya belum tampak, dan tidak boleh dijual sendirian. Keumuman yang dikecualikan oleh nash atau

ijmak boleh dikecualikan darinya suatu kondisi yang semakna dengannya menurut mayoritas ahli fikih dari berbagai golongan. Dan boleh pula dikecualikan dengan ijmak dan qiyas yang kuat. Kami telah menyebutkan dari atsar-atsar salaf dan dari makna-makna yang mengkhususkan yang semacam ini seandainya memang bersifat umum, atau dengan mengerasnya tanpa perubahan warna seperti kenari dan almon. Maka tampaknya kematangan pada buah-buahan itu beraneka ragam: terkadang dengan basah setelah kering, terkadang dengan kering setelah basah, terkadang dengan perubahan warna menjadi merah, kuning, atau putih, dan terkadang tidak berubah sama sekali.

Jika larangan menjual buah itu hingga memerah atau menguning, maka diketahuilah bahwa lafaz tersebut tidak mencakup semua jenis buah-buahan, melainkan hanya mencakup yang di dalamnya terdapat warna merah dan kuning. Dan telah datang secara terikat bahwa itu adalah kurma.

Maka renungkanlah apa yang kami sebutkan dalam masalah ini, karena ia sangat bermanfaat dalam persoalan yang telah merata musibahnya ini dan dalam masalah-masalah yang serupa. Perhatikanlah keumuman firman Allah dan sabda Rasul-Nya baik secara lafaz maupun makna, sehingga engkau dapat memberikan haknya. Dan sebaik-baik yang dapat engkau jadikan dalil atas maknanya adalah atsar-atsar para sahabat yang lebih mengetahui maksud-maksudnya. Karena ketelitian dalam hal itu mengharuskan kesesuaian pokok-pokok syariat dan berjalannya di atas dasar-dasar yang kokoh yang disebutkan dalam firman Allah Ta'ala: **"Yang menyuruh mereka berbuat yang makruf dan mencegah dari yang mungkar, dan yang menghalalkan segala yang baik bagi mereka dan mengharamkan segala yang buruk**

bagi mereka, dan yang melepaskan beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka" (Q.S. al-A'raf: 157).

Adapun larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam tentang muawamah yang telah ditafsirkan dalam riwayat lain sebagai jual beli beberapa tahun sekaligus, maka itu, wallahu a'lam, seperti larangannya tentang jual beli habalul habalah, yaitu larangan pembeli membeli buah yang akan dihasilkan oleh pemilik pohon. Adapun menyewa tanah dan pohon hingga ia dapat mengambil hasilnya, maka ini tidak masuk dalam jual beli mutlak, melainkan hanya suatu jenis ijarah.

Analoginya adalah apa yang telah lalu dari hadis Jabir dalam kitab Shahih, bahwa beliau melarang menyewakan tanah, dan bahwa beliau "*melarang mukhabarah*," dan bahwa beliau "*melarang muzara'ah*," dan bahwa beliau bersabda: "*Janganlah kalian menyewakan tanah.*" Maka yang dimaksud dengan itu adalah sewa yang biasa mereka lakukan, sebagaimana telah datang penafsirannya, yaitu mukhabarah dan muzara'ah yang biasa mereka lakukan. Maka beliau melarang mereka dari apa yang biasa mereka lakukan berupa sewa atau muawamah, yang ujung-ujungnya kembali kepada jual beli buah sebelum matang dan kepada muzara'ah yang disyaratkan di dalamnya bagian tertentu.

Ini adalah larangan dari apa yang mengandung kerusakan yang lebih dominan. Ini adalah larangan dari gharar dalam jenis jual beli, dan itu adalah larangan dari gharar dalam jenis sewa umum yang mencakup musaqah dan muzara'ah. Dan telah dijelaskan dalam masing-masingnya bahwa jual beli dan sewa-menyewa semacam ini berujung pada perselisihan dan permusuhan, yaitu apa yang Allah sebutkan dalam hikmah pengharaman maysir dengan firman-Nya: **"Sesungguhnya setan hanya bermaksud**

menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu melalui khamar dan judi" (Q.S. al-Ma'idah: 91).

[Pasal tentang Kaidah-Kaidah yang Dimasukkan oleh Sebagian Ulama ke dalam Gharar yang Dilarang]

Pasal

Di antara kaidah-kaidah yang dimasukkan oleh sebagian ulama ke dalam gharar yang dilarang adalah berbagai jenis ijarah dan kemitraan, seperti musaqah, muzara'ah, dan sebagainya.

Maka sebagian kalangan dari para ahli fikih berpendapat bahwa musaqah (bagi hasil kebun) dan muzara'ah (bagi hasil sawah/ladang) adalah haram dan batal, berdasarkan pandangan bahwa keduanya merupakan salah satu bentuk ijarah (sewa-menyewa); karena keduanya adalah pekerjaan dengan imbalan, sedangkan dalam ijarah upah harus diketahui secara jelas sebagaimana halnya harga dalam jual beli. Hal ini juga didasarkan pada riwayat Ahmad dari Abu Sa'id, bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *melarang mempekerjakan seorang pekerja hingga dijelaskan kepadanya upahnya, serta melarang najsy (penawaran palsu), mulamasah (jual beli dengan sentuhan), dan melempar batu (sebagai cara jual beli)*. Selain itu, imbalan dalam musaqah dan muzara'ah bersifat tidak diketahui, karena hasil tanaman dan buah bisa saja sedikit, bisa juga banyak, bisa jadi berkualitas rendah, atau bahkan tidak ada sama sekali. Apabila Allah tidak menghendaki adanya buah, maka pekerjaan yang telah dilakukan oleh pekerja menjadi sia-sia. Inilah pendapat Abu Hanifah, dan ia adalah yang paling keras dalam mengharamkan hal ini.

Adapun Malik dan al-Syafi'i, pada dasarnya qiyas menurut keduanya sama dengan apa yang dikatakan Abu Hanifah, yakni memasukkan hal tersebut ke dalam kategori gharar (ketidakpastian). Namun demikian, keduanya membolehkan praktik yang memang dibutuhkan oleh masyarakat.

Malik dan al-Syafi'i dalam pendapat lamanya membolehkan musaqah secara mutlak, karena menyewakan pohon tidak dibolehkan sebab hal itu sama dengan menjual buah sebelum tampak kematangannya, sementara pemilik pohon bisa saja kesulitan untuk menyirami dan merawat pohonnya sehingga terpaksa melakukan musaqah. Berbeda halnya dengan muzara'ah, karena pemilik tanah masih bisa menyewakan tanahnya dengan upah yang telah ditentukan, sehingga ia tidak perlu melakukan muzara'ah. Namun demikian, keduanya membolehkan muzara'ah apabila masuk ke dalam musaqah secara ikutan. Jika di antara pohon-pohon terdapat lahan kosong yang sedikit, maka muzara'ah atas lahan tersebut dibolehkan sebagai ikutan dari musaqah.

Menurut mazhab Malik: hasil tanaman dari lahan kosong tersebut menjadi milik pekerja berdasarkan akad mutlak; dan apabila keduanya mensyaratkannya untuk dibagi bersama, maka hal itu pun dibolehkan. Ini berlaku selama tidak melebihi sepertiga.

Sedangkan al-Syafi'i tidak menjadikannya milik pekerja, namun ia berkata: apabila pohon tidak mungkin diairi kecuali dengan menyirami lahan tersebut juga, maka muzara'ah atas lahan itu dibolehkan. Para pengikut al-Syafi'i memiliki dua pendapat mengenai lahan kosong yang luasnya melebihi pohon: jika keduanya (musaqah dan muzara'ah) digabung dalam satu akad, maka ada dua pendapat. Namun jika dipisahkan dalam dua akad, maka juga ada dua pendapat.

Pertama: tidak dibolehkan dalam keadaan apapun, karena muzara'ah hanya dibolehkan sebagai ikutan, sehingga tidak bisa berdiri sendiri sebagai akad tersendiri.

Kedua: dibolehkan jika musaqah dilakukan lebih dahulu baru kemudian muzara'ah, karena memang dibutuhkan pada kondisi tersebut. Adapun jika muzara'ah didahulukan, maka tidak dibolehkan sama sekali menurut satu pendapat. Ini berlaku jika bagian yang disyaratkan dalam keduanya sama, seperti sepertiga atau seperempat. Jika berbeda antara keduanya, maka ada dua pendapat.

Diriwayatkan dari sejumlah ulama salaf, di antaranya Thawus dan al-Hasan, serta sebagian ulama khalaf: larangan menyewakan tanah dengan upah yang ditentukan, sekalipun berupa dirham atau dinar.

Harb meriwayatkan dari al-Auza'i bahwa ia pernah ditanya: apakah boleh menyewakan tanah? Ia menjawab: hal ini diperselisihkan. Segolongan ulama tidak memandang masalah menyewakannya dengan dinar dan dirham, sementara yang lain memakruhkannya; karena hal itu mengandung unsur jual beli gharar, sebab penyewa menanggung upah berdasarkan hasil tanaman yang akan ia peroleh, padahal tanaman mungkin saja tidak tumbuh, sehingga kedudukannya seperti menyewa pohon untuk diambil buahnya. Thawus sendiri pernah melakukan muzara'ah. Muzara'ah pada dasarnya lebih jauh dari gharar dibanding ijarah, karena kedua pihak dalam muzara'ah akan sama-sama untung atau sama-sama rugi: manfaat tenaga dan hewan milik salah satu pihak, serta manfaat tanah milik pihak lainnya, keduanya sama-sama menanggung risiko. Ini lebih mendekati keadilan dibanding salah satu pihak mendapatkan sesuatu yang

pasti sedangkan pihak lain menanggung risiko. Sebab tujuan akad ini adalah hasil tanaman, bukan sekadar kemampuan untuk membajak, menaburkan benih, dan mengairi tanah.

Alasan kedua kelompok tersebut, di samping qiyas tadi, adalah hadis-hadis yang sampai kepada mereka tentang larangan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dari mukhabarah dan dari menyewakan tanah, seperti hadis Rafi' bin Khudaij dan hadis Jabir. Dari Nafi': *bahwa Ibnu Umar pernah menyewakan lahan pertaniannya pada masa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, pada masa pemerintahan Abu Bakar, Umar, Utsman, dan pada awal pemerintahan Mu'awiyah. Kemudian sampailah kepadanya berita bahwa Rafi' bin Khudaij meriwayatkan bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang menyewakan lahan pertanian. Maka Ibnu Umar pergi menemui Rafi', dan aku ikut bersamanya, lalu ia bertanya kepadanya. Rafi' berkata: Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang menyewakan lahan pertanian. Ibnu Umar berkata: engkau tahu bahwa kami dahulu menyewakan lahan kami dengan hasil dari saluran irigasi dan sejumlah jerami. Hadis ini dikeluarkan oleh keduanya (Bukhari dan Muslim) dalam kitab Shahih mereka, dan ini adalah redaksi Bukhari. Adapun redaksi Muslim: hingga sampai kepadanya menjelang akhir kekhalifahan Mu'awiyah bahwa Rafi' bin Khudaij meriwayatkan larangan dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, maka ia pun menemuinya dan aku bersamanya, lalu ia bertanya. Rafi' menjawab: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang menyewakan lahan pertanian. Maka Ibnu Umar pun meninggalkannya setelah itu, dan apabila ditanya tentangnya ia berkata: Rafi' bin Khudaij mengklaim bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarangnya.*

Dari Salim bin Abdillah bin Umar: bahwa Abdullah bin Umar biasa menyewakan tanahnya, hingga sampai kepadanya bahwa Rafi' bin Khudaij al-Anshari melarang menyewakan tanah. Maka Abdullah menemuinya dan berkata: wahai Ibnu Khudaij, apa yang engkau riwayatkan dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam tentang menyewakan tanah? Rafi' bin Khudaij menjawab kepada Abdullah: aku mendengar dua pamanku, yang keduanya pernah menyaksikan perang Badar, menceritakan kepada penghuni rumah bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang menyewakan tanah. Abdullah berkata: sungguh aku telah mengetahui bahwa pada masa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam tanah itu disewakan. Kemudian Abdullah khawatir jangan-jangan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam telah memperbarui suatu ketentuan yang belum sampai kepadanya, maka ia pun meninggalkan praktik menyewakan tanah. Diriwayatkan oleh Muslim.

Bukhari meriwayatkan perkataan Abdullah yang ada di bagian akhirnya dari Rafi' bin Khudaij, dari pamannya Zuhair bin Rafi'. Zuhair berkata: sungguh Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam telah melarang kami dari suatu hal yang dahulunya sangat menguntungkan kami. Aku bertanya: apa itu? — apa pun yang dikatakan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam adalah kebenaran — Ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memanggilku dan bertanya: apa yang kalian lakukan dengan lahan-lahan kalian? Aku menjawab: kami menyewakannya, wahai Rasulullah, dengan seperempat hasil, atau sejumlah wasaq kurma atau gandum. Beliau bersabda: jangan lakukan itu; tanamlah sendiri, atau biarkan orang lain menanaminya, atau tahanlah saja. Rafi' berkata: aku menjawab: sami'na wa atha'na (kami dengar dan kami taat). Dikeluarkan oleh

keduanya dalam kitab Shahih. Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *barang siapa memiliki tanah, hendaklah ia menanaminya sendiri, atau memberikannya kepada saudaranya; jika ia enggan, maka tahanlah tanahnya itu.* Dikeluarkan oleh keduanya. Dari Jabir bin Abdillah, ia berkata: *mereka dahulu menanaminya dengan bagi hasil sepertiga atau seperempat. Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: barang siapa memiliki tanah, hendaklah ia menanaminya sendiri, atau memberikannya kepada saudaranya; jika tidak, maka tahanlah tanahnya.* Dikeluarkan oleh keduanya — ini redaksi Bukhari. Adapun redaksi Muslim: *pada masa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam kami mengambil tanah dengan bagi hasil sepertiga atau seperempat melalui saluran-saluran irigasi. Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berdiri menyampaikan hal itu dan bersabda: barang siapa memiliki tanah, hendaklah ia menanaminya; jika ia tidak menanaminya, hendaklah ia memberikannya kepada saudaranya; jika ia tidak memberikannya kepada saudaranya, maka tahanlah.* Dalam satu riwayat Shahih: *"dan janganlah ia menyewakannya."* Dalam riwayat lain dalam Shahih: *"beliau melarang menyewakan tanah."*

Telah pula ditetapkan dalam kitab Shahih keduanya dari Jabir, ia berkata: *Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang muhaqalah, muzabanah, mu'awamah, dan mukhabarah.* Dalam satu riwayat dalam kitab Shahih keduanya dari Zaid bin Abi Unaisah, dari Atha', dari Jabir: *bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang muhaqalah, muzabanah, mukhabarah, dan membeli pohon kurma hingga tampak tanda kematangannya; tanda kematangan itu adalah apabila buahnya telah memerah, menguning, atau sebagiannya telah dapat dimakan. Muhaqalah adalah menjual*

lahan dengan takaran makanan yang telah ditentukan; muzabanah adalah menjual pohon kurma dengan wasaq-wasaq kurma kering; mukhabarah adalah bagi hasil sepertiga, seperempat, dan sebagainya. Zaid berkata: aku bertanya kepada Atha' bin Abi Rabah: apakah engkau mendengar Jabir menyebutkan ini dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam? Ia menjawab: ya.

Hadis-hadis ini dapat dijadikan dalil oleh mereka yang melarang ijarah maupun muzara'ah, karena beliau melarang menyewakannya, dan kata "kira" (sewa) mencakup keduanya. Selain itu, beliau juga bersabda: *"hendaklah ia menanaminya sendiri, atau memberikannya kepada saudaranya, jika tidak maka tahanlah,"* sehingga beliau hanya membolehkan menanaminya sendiri atau memberikannya kepada orang lain secara cuma-cuma, dan tidak membolehkan tukar-menukar dalam bentuk apapun, baik ijarah maupun muzara'ah.

Sementara itu, mereka yang membolehkan muzara'ah namun tidak membolehkan ijarah berkata: yang dimaksud kira' adalah ijarah, atau muzara'ah yang rusak/fasid sebagaimana yang lazim mereka praktikkan dahulu, bukan muzara'ah yang sah yang akan disebutkan dalil-dalilnya; yaitu yang dipraktikkan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersama penduduk Khaibar dan yang diamalkan para Khalifah Rasyidin serta para sahabat sesudahnya.

Hal ini diperkuat oleh kenyataan bahwa Ibnu Umar yang meninggalkan sewa tanah setelah diceritakan oleh Rafi', justru meriwayatkan hadis tentang penduduk Khaibar dengan cara periwayatan seorang yang berfatwa dengannya. Selain itu, Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang muhaqalah, muzabanah, mukhabarah, dan mu'awamah, yang semuanya termasuk jenis

gharar. Sedangkan ijarah lebih nyata unsur ghararnya daripada muzara'ah sebagaimana telah dijelaskan.

Mereka yang membolehkan ijarah namun tidak muzara'ah berdalil dengan apa yang diriwayatkan Muslim dalam kitab Shahih-nya dari Tsabit bin al-Dhahhak: *bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang muzara'ah dan memerintahkan ijarah, serta bersabda: tidak apa-apa dengan ijarah*. Ini merupakan redaksi yang tegas tentang larangan muzara'ah dan perintah ijarah. Selain itu, akan datang penjelasan dari Rafi' bin Khudaij, perawi hadis dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, bahwa beliau tidak melarang mereka menyewakan tanah dengan sesuatu yang telah diketahui dan dijamin, melainkan hanya melarang muzara'ah yang lazim mereka praktikkan.

Seluruh ahli fikih hadis yang menghimpun semua jalur riwayatnya sepakat, seperti Ahmad bin Hanbal beserta seluruh muridnya dari generasi terdahulu maupun belakangan, Ishaq bin Rahawaih, Abu Bakr bin Abi Syaibah, Sulaiman bin Dawud al-Hasyimi, Abu Khaitsamah Zuhair bin Harb, mayoritas ahli fikih Kufah seperti Sufyan al-Tsauri, Muhammad bin Abdurrahman bin Abi Laila, Abu Yusuf dan Muhammad (dua murid utama Abu Hanifah), al-Bukhari penulis kitab Shahih, Abu Dawud, dan mayoritas ahli fikih hadis generasi belakangan seperti Ibnu al-Mundzir, Ibnu Khuzaimah, al-Khatthabi dan lainnya, serta penganut mazhab Zhahiri dan mayoritas pengikut Abu Hanifah, bahwa muzara'ah, ijarah, dan sejenisnya adalah boleh, mengikuti sunah Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, sunah para khalifahnya, para sahabatnya, amalan ulama salaf, dan praktik mayoritas kaum Muslim. Mereka juga menjelaskan makna hadis-hadis yang tampak saling bertentangan dalam bab ini.

Di antara dalilnya adalah: praktik Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersama penduduk Khaibar, yang juga dilanjutkan oleh para khalifah setelahnya hingga Umar mengusir mereka. Dari Ibnu Umar, ia berkata: *Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bermua'amalah dengan penduduk Khaibar atas dasar separuh dari buah dan tanaman yang dihasilkan dari sana. Dikeluarkan oleh keduanya. Keduanya juga mengeluarkan dari Ibnu Umar: bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam menyerahkan Khaibar kepada penduduknya agar mereka menggarap dan menanaminya, dan bagi mereka separuh dari hasil yang keluar darinya.* Ini redaksi Bukhari. Adapun redaksi Muslim: *ketika Khaibar ditaklukkan, orang-orang Yahudi memohon kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam agar mereka tetap tinggal di sana dengan syarat mereka bekerja dan mendapat separuh dari buah dan tanaman yang dihasilkan. Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: aku biarkan kalian di sana atas dasar itu selama kami menghendaki. Dan buah itu dibagikan kepada orang-orang yang mendapat bagian dari setengah Khaibar, sementara Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengambil seperlimanya.* Dalam riwayat Muslim dari Abdullah bin Umar dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam: *bahwa beliau menyerahkan pohon kurma Khaibar beserta tanahnya kepada orang-orang Yahudi Khaibar agar mereka mengelolanya dengan modal mereka sendiri, sedangkan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mendapat separuh dari buahnya.* Dari Ibnu Abbas: *bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam menyerahkan Khaibar kepada penduduknya dengan bagi hasil setengah: pohon kurma dan tanahnya.* Diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Ibnu Majah. Dari Thawus: *bahwa Mu'adz bin Jabal menyewakan tanah pada masa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, Abu Bakar, Umar, dan Utsman, dengan bagi hasil sepertiga dan seperempat, dan hal*

itu terus diamalkan hingga hari ini. Diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Thawus berada di Yaman dan mengambil ilmu dari para murid Mu'adz yang tinggal di Yaman, dari tokoh-tokoh generasi mukhadhramin. Penyebutannya "Umar dan Utsman" maksudnya adalah: kami melakukan hal itu pada masa Umar dan Utsman; kata kerjanya dihilangkan karena konteksnya sudah jelas, sebab para pendengar mengetahui bahwa Mu'adz telah keluar dari Yaman pada masa kekhalifahan al-Shiddiq (Abu Bakar), tiba di Syam pada masa kekhalifahan Umar, dan wafat di sana pada masa kekhalifahan beliau. Al-Bukhari berkata dalam kitab Shahih-nya: Qais bin Muslim meriwayatkan dari Abu Ja'far, yakni al-Baqir, bahwa tidak ada satu pun rumah tangga kaum muhajirin di Madinah kecuali mereka menanam (tanah) dengan bagi hasil sepertiga dan seperempat. Ia berkata: Ali, Sa'id bin Malik, Abdullah bin Mas'ud, Umar bin Abdul Aziz, al-Qasim, Urwah, keluarga Abu Bakar, keluarga Umar, keluarga Ali, dan Ibnu Sirin, semuanya pernah melakukan muzara'ah. Umar bermua'amalah dengan orang-orang atas dasar: jika Umar yang membawa benih dari hartanya, maka ia mendapat separuh; dan jika mereka yang membawa benih, maka mereka mendapat bagian tertentu. Riwayat-riwayat ini yang disebutkan oleh al-Bukhari telah diriwayatkan pula oleh sejumlah penulis kitab atsar. Apabila seluruh kaum muhajirin, para Khalifah Rasyidin, tokoh-tokoh sahabat dan tabi'in semuanya melakukan muzara'ah tanpa ada seorang pun yang mengingkarinya, maka tidak ada ijmak yang lebih kuat dari ini; bahkan jika ada ijmak di dunia ini, maka inilah dia. Terlebih lagi seluruh peserta Bai'at al-Ridwan ikut serta dalam muzara'ah pada masa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan setelahnya, hingga Umar mengusir orang-orang Yahudi ke Taima'.

Mereka yang membatalkan muzara'ah dan musaqah telah menafsirkan hal itu dengan berbagai penafsiran yang tertolak. Di antaranya ada yang berkata: orang-orang Yahudi itu adalah budak milik Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan kaum Muslim, sehingga mereka menjadikan hal itu seperti mukharajah (perjanjian setoran) antara budak dan tuannya.

Padahal telah diketahui secara mutawatir bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam berdamai dengan mereka dan tidak memperbudak mereka hingga Umar mengusir mereka; beliau tidak menjual mereka dan tidak pula membolehkan seorang pun dari kaum Muslim untuk memperbudak seorang pun dari mereka.

Ada pula yang berkata: ini adalah mua'amalah dengan orang kafir, sehingga tidak harus dibolehkan bersama kaum Muslim. Ini pun tertolak, karena Khaibar telah menjadi negeri Islam, dan kaum Muslim telah bersepakat bahwa di negeri Islam antara kaum Muslim dan ahli perjanjian diharamkan apa-apa yang diharamkan di antara sesama Muslim berupa muamalah yang rusak. Selain itu, telah disebutkan bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bermua'amalah antara kaum muhajirin dan anshar, bahwa Mu'adz bin Jabal pada masa beliau bermua'amalah dengan penduduk Yaman setelah mereka masuk Islam dengan cara yang sama, dan bahwa para sahabat biasa melakukan mua'amalah semacam itu. Qiyas yang benar pun menuntut kebolehan sejalan dengan dalil-dalil umum dalam Al-Qur'an dan sunah yang membolehkan atau meniadakan kesempitan, serta sejalan dengan istishhab (prinsip melanjutkan hukum asal), dan itu dari beberapa segi.

Pertama: mua'amalah ini adalah perkongsian (syirkah), bukan seperti ijarah murni. Pertumbuhan yang terjadi dihasilkan dari manfaat dua aset: manfaat aset milik satu pihak seperti

tenaga dan hewannya, serta manfaat aset milik pihak lain seperti tanah dan pohonnya; sebagaimana harta rampasan perang diperoleh melalui manfaat tenaga dan kuda para pejuang, dan sebagaimana harta fai' diperoleh melalui kekuatan dan dukungan kaum Muslim. Berbeda dengan ijarah, yang tujuannya adalah pekerjaan atau manfaat itu sendiri. Barang siapa menyewa orang untuk membangun, menjahit, membajak tanah, menyebar benih, atau memanen, maka apabila pekerjaan itu selesai, pihak penyewa telah mendapatkan tujuan akadnya dan pekerja berhak atas upahnya. Karena itulah dalam ijarah yang mengikat disyaratkan pekerjaan harus terbatas dan terukur, sebagaimana disyaratkan hal yang sama pada barang yang dijual. Sementara di sini, manfaat tenaga pekerja, hewannya, dan alatnya setara dengan manfaat tanah dan pohon milik pemilik. Tujuan masing-masing pihak bukan sekadar mengambil manfaat dari pihak lain, melainkan tujuan keduanya bersama adalah hasil yang timbul dari penggabungan dua manfaat tersebut. Jika tumbuh hasil, keduanya berbagi; jika tidak ada hasil, masing-masing kehilangan manfaatnya. Mereka berbagi keuntungan dan menanggung kerugian bersama, sebagaimana berlaku pada para mitra dalam perkongsian yang mengembangkan aset-aset mereka. Ini adalah jenis transaksi yang hakikat, tujuan, dan hikmahnya berbeda dari ijarah murni; dan unsur muawadhah (pertukaran) yang ada di dalamnya sejenis dengan unsur muawadhah yang ada dalam akad syirkah.

Sesungguhnya transaksi-transaksi yang bersifat keadilan di muka bumi ada dua jenis: tukar-menukar dan persekutuan.

Tukar-menukar, seperti jual beli dan sewa-menyewa.

Persekutuan: persekutuan kepemilikan dan persekutuan akad.

Termasuk dalam kategori tersebut adalah persekutuan kaum muslimin dalam harta baitul mal, persekutuan manusia dalam hal-hal yang diperbolehkan seperti manfaat masjid, pasar yang diperbolehkan dan jalan-jalan umum, serta apa yang dihidupkan dari tanah mati atau yang diperoleh dari sesuatu yang diperbolehkan, persekutuan para ahli waris dalam warisan, persekutuan para penerima wasiat dan penerima wakaf dalam wasiat dan wakaf, serta persekutuan para pedagang dan pengrajin dalam bentuk syirkah 'inan atau syirkah abdan dan semacamnya.

Kedua jenis ini merupakan sumber kezaliman, sebagaimana Allah Taala berfirman tentang Dawud 'alaihissalam: **"Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebagian dari mereka berbuat zalim kepada sebagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; dan amat sedikitlah mereka ini."** (Surat Shad: 24).

Adapun transaksi-transaksi lainnya bersifat keutamaan (fadhliyyah), seperti pinjaman, pinjam-pakai, hibah, dan wasiat.

Apabila transaksi-transaksi yang dibangun di atas asas keseimbangan itu berupa tukar-menukar atau persekutuan, maka sudah pasti diketahui bahwa musaqah, muzara'ah, dan sejenisnya termasuk jenis persekutuan, bukan jenis tukar-menukar murni. Adapun gharar (ketidakpastian), diharamkan dalam jual beli pada transaksi tukar-menukar karena ia merupakan memakan harta dengan cara batil. Sedangkan dalam hal ini, salah satu pihak tidak memakan harta pihak lain, karena jika tanaman tidak tumbuh, maka pemilik tanah tidak mengambil manfaat dari pihak lain, sebab ia tidak memanfaatkannya dan tidak memilikinya melalui akad, bukan pula itu yang menjadi tujuannya. Bahkan manfaat tenaganya pun hilang, sebagaimana manfaat tanah pemilik tanah

juga hilang. Pemilik tanah tidak mendapatkan sesuatu apapun sehingga bisa dikatakan ia mengambilnya, dan pihak lainnya pun tidak mengambil sesuatu apapun. Ini berbeda dengan jual beli gharar dan sewa gharar, karena dalam hal itu salah satu pihak yang bertukar mengambil sesuatu sedangkan pihak lain masih berada dalam risiko, sehingga berujung pada penyesalan salah satu pihak dan perselisihan di antara keduanya.

Makna ini tidak ada dalam persekutuan-persekutuan yang dibangun di atas asas keseimbangan murni yang sama sekali tidak mengandung kezaliman, baik dalam gharar maupun selainnya.

Barangsiapa merenungkan hal ini, akan jelas baginya landasan prinsip-prinsip ini, dan ia akan mengetahui bahwa kebolehan hal-hal ini lebih sesuai dengan prinsip-prinsip syariat, lebih dikenal dalam akal, dan lebih jauh dari segala hal yang terlarang dibandingkan dengan kebolehan menyewakan tanah, bahkan dibandingkan dengan kebolehan banyak jual beli dan sewa-menyewa yang telah disepakati, karena hal tersebut merupakan kemaslahatan murni bagi makhluk tanpa kerusakan.

Kerancuan yang terjadi pada saudara-saudara kita para fuqaha yang mengharamkannya setelah mereka memahami atsar adalah karena mereka menyangka bahwa ini merupakan sewa atas pekerjaan yang tidak diketahui karena di dalamnya terdapat pekerjaan dengan imbalan. Padahal tidak setiap orang yang bekerja untuk memanfaatkan hasil kerjanya disebut sebagai ajir (pekerja upahan), seperti pekerjaan dua orang mitra dalam harta bersama, pekerjaan dua orang mitra dalam syirkah abdan, dan persekutuan para pejuang dalam rampasan perang, serta hal-hal lain yang tidak terhitung jumlahnya. Ya, seandainya salah satu pihak bekerja dengan harta yang dijamin oleh pihak lain yang

bukan dihasilkan dari pekerjaannya, maka ini barulah dinamakan sewa.

Aspek Kedua: bahwa hal ini termasuk jenis mudharabah. Karena ia adalah suatu aset yang berkembang melalui pengelolaan, maka diperbolehkan untuk mengelolanya dengan imbalan sebagian dari pertumbuhannya, seperti halnya dirham dan dinar. Mudharabah telah dibolehkan oleh seluruh fuqaha dengan mengikuti apa yang diriwayatkan tentangnya dari para sahabat semoga Allah meridhai mereka, meskipun tidak terdapat sunnah yang secara khusus dari Nabi shalallahu alaihi wasallam tentangnya.

Ahmad berpendapat untuk mengqiyaskan mudharabah kepada musaqah dan muzara'ah, karena keduanya telah ditetapkan berdasarkan nash sehingga dijadikan sebagai asal yang diqiyaskan, meskipun ada yang berbeda pendapat tentangnya. Qiyas masing-masing terhadap yang lainnya adalah sah, karena siapa yang telah tetap baginya kebolehan salah satunya, ia dapat menggunakan hukum yang lainnya karena kesetaraan keduanya.

Jika dikatakan: Keuntungan dalam mudharabah bukan berasal dari aset pokok itu sendiri, melainkan aset pokok itu pergi dan datanglah penggantinya. Maka harta yang dibagi diperoleh dari pekerjaan itu sendiri, berbeda dengan buah dan tanaman yang berasal dari aset pokok itu sendiri.

Maka dijawab: Perbedaan ini adalah perbedaan dalam bentuk dan tidak memiliki pengaruh syar'i. Karena kita mengetahui secara pasti bahwa harta yang diperoleh itu hanya terwujud melalui gabungan manfaat tenaga si pekerja dan manfaat modal.

Oleh karena itu dikembalikan kepada pemilik modal sebesar modal pokoknya dan keduanya membagi keuntungan, sebagaimana si pekerja tetap dengan dirinya yang merupakan padanan dirham itu. Dan menyandarkan keuntungan kepada pekerjaan tubuh yang satu ini tidak lebih utama dari menyandarkannya kepada manfaat harta yang lain ini.

Oleh karena itu, mudharabah yang kalian riwayatkan dari Umar, sesungguhnya terjadi tanpa akad ketika Abu Musa Al-Asy'ari meminjamkan kepada dua putra Umar dari harta baitul mal lalu keduanya membawanya kepada ayah mereka. Maka Umar menuntut seluruh keuntungan karena ia memandang hal itu seperti perampasan, karena Abu Musa meminjamkan kepada keduanya saja dan tidak meminjamkan kepada kaum muslimin lainnya, sedangkan harta itu bersifat bersama (milik bersama). Dan salah satu sekutu apabila berdagang dalam harta bersama tanpa izin sekutu lainnya maka ia seperti perampas dalam bagian sekutunya. Putranya, Abdullah, berkata kepadanya: "Tanggung ada pada kami, maka keuntungan untuk kami." Lalu sebagian sahabat menyarankan kepadanya untuk menjadikannya sebagai mudharabah.

Tiga pendapat ini dalam persoalan semacam ini terdapat di kalangan para fuqaha — dan merupakan tiga pendapat dalam mazhab Ahmad dan lainnya — apakah keuntungan orang yang berdagang dengan harta orang lain tanpa izinnya itu untuk pemilik harta, untuk si pekerja, atau untuk keduanya? Terdapat tiga pendapat, dan yang terbaik serta paling tepat qiyasnya adalah bahwa keuntungan itu milik bersama di antara keduanya, sebagaimana yang diputuskan oleh Umar, karena pertumbuhan itu berasal dari dua asal.

Apabila asal mudharabah yang mereka jadikan sandaran itu, mereka memperhatikan di dalamnya apa yang telah kami sebutkan tentang persekutuan, maka mengambil semisal dirham itu berjalan seperti mengambil dirham itu sendiri. Oleh karena itu Nabi shalallahu alaihi wasallam dan kaum muslimin setelah beliau menamakan pinjaman sebagai maniha, dikatakan: maniha (pemberian) perak. Dan orang-orang berkata: "Pinjamkan kepadaku dirhammu," menjadikan pengembalian semisal dirham seperti pengembalian barang pinjaman itu sendiri. Si peminjam telah memanfaatkannya dan mengembalikannya. Mereka pun menamakan mudharabah dengan qiradh, karena ia dalam muqabalat (hal yang dipertimbangkan) setara dengan pinjaman dalam tabarru'at (pemberian).

Dikatakan pula: Seandainya perbedaan yang mereka sebutkan itu berpengaruh, maka tuntutan untuk membolehkan muzara'ah lebih utama daripada mudharabah, bukan sebaliknya. Karena jika pertumbuhan terjadi dengan tetapnya kedua asal, maka lebih layak untuk dinyatakan sah daripada terjadinya pertumbuhan dengan hilangnya salah satunya. Jika dikatakan: Tanaman adalah pertumbuhan tanah bukan pertumbuhan tubuh, maka bisa dikatakan pula: Keuntungan adalah pertumbuhan si pekerja bukan pertumbuhan dirham, atau sebaliknya. Dan semua ini adalah batil. Bahkan tanaman terwujud melalui manfaat tanah yang mencakup tanah, air, dan udara, serta manfaat tenaga si pekerja, sapi, dan besi.

Kemudian, seandainya diakui bahwa antara keduanya dengan mudharabah terdapat perbedaan, maka tidak diragukan bahwa keduanya lebih menyerupai mudharabah daripada menyerupai sewa. Karena dalam sewa yang dimaksud adalah

pekerjaan, disyaratkan harus diketahui, dan upahnya dijamin dalam tanggungan atau berupa benda tertentu. Sedangkan di sini yang dimaksud hanyalah pertumbuhan, tidak disyaratkan mengetahui pekerjaannya, dan upahnya bukan berupa benda tertentu dan bukan pula sesuatu dalam tanggungan, melainkan sebagian dari pertumbuhan yang akan diperoleh. Oleh karena itu, apabila ditentukan sesuatu yang tertentu dalam hal ini maka akad menjadi rusak, sebagaimana mudharabah menjadi rusak apabila keduanya mensyaratkan keuntungan tertentu bagi salah satunya, atau upah yang diketahui dalam tanggungan. Ini sangat jelas.

Apabila keduanya lebih menyerupai mudharabah daripada menyerupai sewa-menyewa, dan perbedaan antara keduanya dengan mudharabah itu lemah, sedangkan perbedaan antara keduanya dengan sewa-menyewa adalah perbedaan-perbedaan yang tidak berpengaruh secara syar'i dan akal, dan keduanya harus diikutkan kepada salah satu dari dua asal, maka mengikutkannya kepada yang lebih menyerupainya adalah lebih utama. Ini lebih jelas dari yang membutuhkan panjang lebar pembahasan.

Aspek Ketiga: bahwa kita katakan: Lafal ijarah (sewa) itu memiliki makna umum dan khusus. Karena ia memiliki tiga tingkatan:

Pertama: Dikatakan untuk setiap orang yang memberikan manfaat dengan imbalan. Termasuk dalam hal ini adalah mahar, sebagaimana dalam firman Allah Taala: **"Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka imbalannya (maharnya)."** (Surat An-Nisa: 24). Baik pekerjaan di sini diketahui atau tidak, dan baik imbalan diketahui atau tidak, bersifat mengikat atau tidak.

Tingkatan Kedua: Ijarah yang berupa ju'alah (sayembara), yaitu manfaatnya tidak diketahui namun imbalannya dijamin, maka ia adalah akad yang boleh namun tidak mengikat. Seperti seseorang yang berkata: "Siapa yang mengembalikan budakku kepadaku maka ia mendapat imbalan sekian." Maka ada yang mengembalikannya dari jarak jauh atau dekat.

Ketiga: Ijarah khusus, yaitu menyewa suatu benda atau menyewa seseorang untuk suatu pekerjaan dalam tanggungan, sedemikian rupa sehingga manfaatnya diketahui. Maka upahnya diketahui dan sewanya bersifat mengikat. Inilah ijarah yang menyerupai jual beli dalam kebanyakan hukum-hukumnya. Para fuqaha mutaakhirin apabila menyebutkan ijarah secara mutlak, atau berkata "bab ijarah," yang mereka maksud adalah ini dengan makna tersebut.

Maka dikatakan: Musaqah, muzara'ah, mudharabah, dan sejenisnya dari persekutuan atas pertumbuhan yang akan diperoleh — barangsiapa berkata bahwa itu adalah ijarah dengan makna yang lebih umum atau umum, maka ia benar. Dan barangsiapa berkata bahwa itu adalah ijarah dengan makna khusus maka ia keliru. Apabila ia adalah ijarah dengan makna umum yang merupakan ju'alah, maka jika imbalannya adalah sesuatu yang dijamin berupa benda atau utang, maka harus diketahui. Adapun jika imbalannya berupa sebagian dari yang diperoleh melalui pekerjaan, maka boleh berupa bagian yang tidak ditentukan (musya') darinya. Seperti halnya apabila seorang pemimpin dalam peperangan berkata: "Siapa yang menunjukkan kami ke benteng tertentu maka ia mendapat bagian darinya sekian," maka perolehan imbalan di sana disyaratkan dengan perolehan hartanya, meskipun itu adalah ju'alah murni tanpa ada

persekutuan di dalamnya — maka persekutuan lebih utama dan lebih layak.

Dan dalam hal ini ditempuh juga jalan lain, maka dikatakan: Yang ditunjukkan oleh qiyas prinsip-prinsip adalah bahwa ijarah khusus disyaratkan imbalannya bukan berupa gharar, diqiyaskan dengan harga. Adapun ijarah umum yang tidak disyaratkan di dalamnya pengetahuan tentang manfaat maka tidak menyerupai ijarah ini berdasarkan apa yang telah berlalu, maka tidak boleh mengikutkannya kepadanya, sehingga ia tetap pada asal yang membolehkan.

Maka inti persoalannya: bahwa orang yang berkeyakinan bahwa ia adalah ijarah, diminta penjelasan tentang maksudnya dengan ijarah. Jika yang dimaksud adalah yang khusus, maka tidak sah. Jika yang dimaksud adalah yang umum, maka di mana dalil pengharamannya kecuali dengan imbalan yang diketahui? Jika ia menyebutkan qiyas, maka dijelaskan kepadanya perbedaan yang tidak tersembunyi bagi orang yang bukan ahli fikih, apalagi bagi ahli fikih, dan ia tidak akan menemukan jalan kepada sesuatu yang mencakup ijarah semacam ini. Apabila dalil-dalil pengharaman tidak ada, maka tetaplah kebolehan.

Dan dalam hal ini ditempuh pula jalan lain, yaitu qiyas 'aks (qiyas terbalik). Yaitu menetapkan dalam cabang kebalikan hukum asal, karena tidak adanya illah yang mengharuskan hukum asal. Maka dikatakan: Makna yang mewajibkan upah harus diketahui tidak ada dalam bab muzara'ah dan sejenisnya, karena yang menuntut hal itu adalah bahwa yang tidak diketahui adalah gharar, sehingga ia berarti jual beli gharar yang mengharuskan memakan harta dengan cara batil, atau apa yang disebutkan dari jenis ini. Dan makna-makna ini tidak ada dalam cabang tersebut. Apabila

tidak ada yang mewajibkan pengharaman kecuali hal itu — sedangkan hal itu tidak ada — maka tidak ada pengharaman.

Adapun hadits-hadits — hadits Rafi' bin Khudaij dan lainnya — maka hadits-hadits tersebut telah datang dengan penjelasan yang menerangkan larangan Nabi shalallahu alaihi wasallam: bahwa itu bukan larangan terhadap apa yang beliau dan para sahabat lakukan pada masa beliau dan setelahnya, bahkan apa yang diperbolehkan berbeda dari apa yang dilarang.

Dari Rafi' bin Khudaij, ia berkata: "Kami adalah penduduk Madinah yang paling banyak bercocok tanam. Kami menyewakan tanah dengan bagian tertentu darinya yang disebutkan untuk pemilik tanah. Terkadang bagian itu yang terkena musibah sedangkan tanah selamat, terkadang tanah yang terkena musibah sedangkan bagian itu selamat. Maka kami dilarang. Adapun emas dan perak pada waktu itu belum ada." Dirwayatkan oleh Al-Bukhari. Dalam riwayat lain darinya: "Kami adalah penduduk Madinah yang paling banyak memiliki ladang. Salah seorang di antara kami menyewakan tanahnya lalu berkata: bagian ini untukku dan bagian ini untukmu. Terkadang yang ini mengeluarkan hasil tapi yang itu tidak. Maka Nabi shalallahu alaihi wasallam melarang mereka." Dalam riwayat lain: "Terkadang yang ini mengeluarkan hasil sekian tapi yang itu tidak. Maka kami dilarang dari hal itu namun tidak dilarang dari perak."

Dalam Sahih Muslim dari Rafi', ia berkata: *"Kami adalah penduduk kota yang paling banyak memiliki ladang. Kami menyewakan tanah dengan syarat bagian ini untuk kami dan bagian itu untuk mereka. Terkadang yang ini mengeluarkan hasil tapi yang itu tidak. Maka beliau melarang kami dari hal itu, adapun perak beliau tidak melarang kami."*

Dalam Muslim juga dari Hanzhalah bin Qais, ia berkata: *"Aku bertanya kepada Rafi' bin Khudaij tentang menyewakan tanah dengan emas dan perak. Ia menjawab: Tidak mengapa. Sesungguhnya dulu orang-orang pada masa Rasulullah shalallahu alaihi wasallam menyewakan tanah dengan apa yang tumbuh di pinggiran saluran dan awal-awal parit, serta beberapa bagian dari tanaman. Maka yang ini rusak dan yang itu selamat, yang ini rusak dan yang itu selamat. Orang-orang tidak memiliki sewa selain itu, maka oleh karena itu beliau melarang orang-orang darinya. Adapun sesuatu yang diketahui dan dijamin, maka tidak mengapa."*

Maka inilah Rafi' bin Khudaij — yang hadits ini berpusat padanya — menyebutkan bahwa pada masa Rasulullah shalallahu alaihi wasallam mereka tidak memiliki sewa kecuali dengan tanaman dari tempat tertentu di ladang. Dan jenis ini haram tanpa keraguan menurut seluruh fuqaha, dan mereka mengharamkan padanannya dalam mudharabah. Seandainya disyaratkan keuntungan dari pakaian tertentu maka tidak boleh. Dan gharar dalam persekutuan ini adalah padanan gharar dalam tukar-menukar.

Hal itu disebabkan karena prinsip dasar dalam transaksi tukar-menukar dan pertukaran ini adalah keseimbangan dari kedua belah pihak. Apabila salah satu pihak mengandung unsur gharar (ketidakpastian) atau riba, maka terjadilah kezaliman di dalamnya. Allah, yang telah mengharamkan kezaliman atas diri-Nya sendiri dan menjadikannya haram bagi hamba-hamba-Nya, pun mengharamkannya. Apabila salah satu dari dua pihak yang bertransaksi, ketika ia telah menguasai harga sementara pihak lain masih berada dalam kondisi penuh risiko, maka hal itu tidak diperbolehkan. Oleh karena itulah Nabi shallallahu alaihi wasallam

mengharamkan jual beli buah sebelum tampak tanda-tanda kematangannya.

Demikian pula halnya dalam kasus ini: apabila keduanya mensyaratkan bagi salah satu mitra suatu tempat tertentu, maka keduanya telah keluar dari konsekuensi akad syirkah. Sebab syirkah menuntut adanya keikutsertaan dalam keuntungan. Jika salah satu pihak telah mendapatkan bagian yang sudah ditentukan, maka pihak lain tidak lagi memiliki bagian di dalamnya, sehingga masuklah unsur risiko dan makna perjudian di dalamnya, sebagaimana disebutkan oleh Rafi' dalam perkataannya: *"Boleh jadi bagian tanah ini menghasilkan dan bagian yang lain tidak menghasilkan,"* sehingga salah satu pihak beruntung sementara pihak lain merugi. Inilah makna perjudian. Rafi' juga memberitahukan bahwa *"pada masa Nabi shallallahu alaihi wasallam tidak ada sewa-menyewa di kalangan mereka selain cara ini,"* dan bahwa beliau melarangnya karena adanya unsur spekulasi dan makna perjudian di dalamnya, serta bahwa larangan itu hanya tertuju pada praktik sewa yang berlaku saat itu, bukan pada sewa yang upahnya dijamin dalam tanggungan. Insya Allah, aku akan menunjukkan hal serupa dalam larangan beliau menjual buah-buahan hingga tampak tanda kematangannya. Rafi' lebih mengetahui tentang larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam itu mengenai apa yang dimaksud. Dan ini, wallahu a'lam, adalah yang akhirnya dijaui oleh Abdullah bin Umar, karena ketika Rafi' menceritakan hadis itu kepadanya, ia berkata: *"Engkau tahu bahwa kami dulu menyewakan ladang kami dengan bagian yang tumbuh di saluran air dan dengan sejumlah jerami."* Ini menjelaskan bahwa mereka dahulu menyewakan dengan hasil tanaman di tempat tertentu. Ibnu Umar melakukan hal itu karena mereka

melakukannya pada masa Nabi shallallahu alaihi wasallam hingga larangan itu sampai kepadanya.

Hal itu ditunjukkan oleh kenyataan bahwa Ibnu Umar senantiasa meriwayatkan hadis tentang perjanjian penggarapan Khaibar dan berfatwa berdasarkan hadis itu, serta berfatwa tentang muzara'ah (bagi hasil pertanian) atas tanah yang tidak berpemilik, begitu pula anggota keluarganya, bahkan setelah hadis Rafi'. Harb al-Karmani meriwayatkan, ia berkata: Ishaq bin Ibrahim bin Rahawayh menceritakan kepada kami, Mu'tamir bin Sulaiman menceritakan kepada kami, aku mendengar Kulaib bin Wa'il berkata: *"Aku mendatangi Ibnu Umar lalu berkata: Seorang laki-laki datang kepadaku, ia memiliki tanah dan air tetapi tidak memiliki benih dan sapi. Maka aku mengambilnya dengan bagi hasil separo, lalu aku menaburkan benihku di sana dan menggarapnya dengan sapiku, kemudian kami berbagi hasilnya separuh-separuh. Ibnu Umar menjawab: Itu baik."* Ia juga berkata, ibn akhii Hazm menceritakan kepada kami, Yahya bin Sa'id menceritakan kepada kami, Sa'id bin Ubaid menceritakan kepada kami, aku mendengar Salim bin Abdullah, sementara seorang laki-laki mendatangnya, lalu berkata: *"Seorang dari kami pergi menemui seseorang dan berkata: Aku akan membawa benihku dan sapiku serta menggarap tanahmu, dan apa pun yang Allah keluarkan darinya maka untukmu sekian dan untukku sekian. Salim menjawab: Tidak ada masalah dengan itu, dan kami pun melakukannya."*

Demikian pula yang diberitahukan oleh kerabat Rafi'. Dalam riwayat al-Bukhari dari Rafi', ia berkata: *"Kedua pamanku menceritakan kepadaku bahwa mereka dahulu menyewakan tanah pada masa Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dengan apa yang tumbuh di saluran-saluran air, atau dengan sesuatu yang*

dikecualikan oleh pemilik tanah. Maka Nabi shallallahu alaihi wasallam melarang kami dari hal itu. Lalu ditanyakan kepada Rafi': Bagaimana dengan dinar dan dirham? Ia menjawab: Tidak ada masalah dengan dinar dan dirham." Yang dilarang dari hal itu adalah sesuatu yang, jika diperhatikan oleh orang yang paham tentang halal dan haram, niscaya ia tidak akan membolehkannya karena adanya unsur spekulasi di dalamnya.

Dari Usaid bin Zhuhair, ia berkata: "Dahulu salah seorang dari kami, apabila tidak membutuhkan tanahnya, memberikannya dengan bagi hasil sepertiga, seperempat, atau setengah. Ia juga mensyaratkan tiga saluran air, sisa bulir yang berjatuhan, dan apa yang diairi oleh sungai kecil. Kehidupan saat itu sangat sulit. Ia menggarapnya dengan peralatan besi sesukanya dan mendapat manfaat darinya. Lalu Rafi' bin Khudaij datang kepada kami dan berkata: Sesungguhnya Rasulullah shallallahu alaihi wasallam melarang kalian dari al-haqlu (menyewa tanah dengan hasil tanaman) dan bersabda: Barangsiapa tidak membutuhkan tanahnya, hendaklah ia memberikannya kepada saudaranya atau meninggalkannya." Diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibnu Majah. Abu Dawud meriwayatkan sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam. Ahmad menambahkan: "dan beliau melarang kalian dari al-muzabanah," yaitu seseorang yang memiliki pohon kurma dalam jumlah besar, lalu ada orang yang datang dan berkata: Aku mengambilnya seharga sekian wasaq kurma. Adapun al-qushara adalah bulir-bulir yang berjatuhan dari tangkainya.

Demikian pula yang diberitahukan oleh Sa'd bin Abi Waqqash dan Jabir. Sa'd memberitahukan bahwa "para pemilik ladang pada masa Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dahulu menyewakan ladang mereka dengan hasil tanaman yang berada di sepanjang

saluran air dan tanaman yang mendapat air dari sekitar sumur. Lalu mereka mendatangi Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dan bersengketa dalam hal itu, maka Rasulullah shallallahu alaihi wasallam melarang mereka menyewakan dengan cara tersebut dan bersabda: Sewakanlah dengan emas dan perak." Diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Dawud, dan al-Nasa'i. Ini merupakan nas yang tegas tentang kebolehan sewa dengan emas dan perak, dan bahwa larangan itu hanya berlaku untuk disyaratkannya hasil tanaman dari tempat tertentu.

Dari Jabir radhiyallahu anhu, ia berkata: "Kami dahulu melakukan mukhabarah pada masa Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dengan bagian dari al-qishriyyi dan dari ini dan itu, lalu Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: Barangsiapa memiliki tanah, hendaklah ia menanaminya, atau memberikannya kepada saudaranya, atau meninggalkannya." Diriwayatkan oleh Muslim.

Para sahabat Nabi shallallahu alaihi wasallam yang meriwayatkan larangan dari beliau itu telah memberitahukan bentuk praktik yang dilarang dan sebab ('illah) larangan tersebut. Apabila dalam sebagian jalur hadis terdapat ungkapan bahwa *"beliau melarang penyewaan ladang"* secara mutlak, maka kata sandang "al-" (definit) pada kata "sewa" itu merujuk pada praktik sewa yang sudah dikenal di antara mereka. Ketika Nabi shallallahu alaihi wasallam berkata kepada mereka: *"Janganlah kalian menyewakan ladang,"* beliau hanya bermaksud sewa yang mereka kenal, sebagaimana yang mereka pahami dari ucapan beliau, dan mereka lebih mengetahui maksudnya. Sebagaimana pula yang telah dijelaskan dari beliau bahwa *"beliau memberikan keringanan untuk sewa selain itu."* Termasuk yang serupa dengan itu adalah

apa yang disandingkan dengan larangan tersebut, yaitu al-muzabanah dan sejenisnya. Meskipun lafaz itu secara intrinsik bersifat mutlak, namun apabila ia merupakan respons bagi seseorang tertentu, seperti jawaban atas pertanyaan atau menyusul penjelasan suatu keadaan dan semisalnya, maka ia seringkali terikat dengan keadaan orang yang disapa. Seperti apabila seorang pasien berkata kepada dokter: ia merasakan panas, lalu dokter berkata: jangan makan makanan berlemak; maka ia tahu bahwa larangan itu terikat dengan keadaan tersebut.

Hal itu karena lafaz yang mutlak apabila memiliki penyebutan yang sudah dikenal atau keadaan yang menuntutnya, maka ia diarahkan ke sana. Meskipun bersifat nakirah (tidak tertentu), seperti dua orang yang bertransaksi jual beli ketika salah satunya berkata: Aku jual kepadamu dengan sepuluh dirham, maka lafaz itu mutlak, namun tidak dapat dipahami kecuali merujuk pada dirham yang sudah dikenal. Apabila orang-orang yang disapa itu tidak mengenal istilah "sewa" di antara mereka kecuali cara yang biasa mereka lakukan, kemudian mereka disapa dengan lafaz itu, maka lafaz tersebut tidak dapat dipahami kecuali merujuk pada apa yang mereka kenal. Ini termasuk dalam kategori pengkhususan berdasarkan tradisi ('urf), seperti kata "dabbah" (hewan) apabila di kalangan mereka sudah dikenal bahwa maksudnya adalah kuda atau hewan berkuku, lalu seseorang berkata: Jangan bawakan aku seekor dabbah, maka lafaz yang mutlak itu tidak dapat dipahami kecuali merujuk pada hewan itu. Larangan Nabi shallallahu alaihi wasallam kepada mereka dibatasi oleh tradisi dan konteks pertanyaan. Telah disebutkan sebelumnya apa yang terdapat dalam dua kitab sahih dari Rafi' bin Khudaij dan dari Zhuhair bin Rafi', yang berkata: "*Rasulullah shallallahu alaihi*

wasallam memanggilku dan bersabda: Apa yang kalian lakukan dengan ladang-ladang kalian? Aku menjawab: Kami menyewakannya dengan hasil yang ada di saluran air dan sejumlah wasaq kurma serta gandum. Beliau bersabda: Jangan kalian lakukan itu. Tanamilah sendiri, atau berilah orang lain untuk menanamnya, atau biarkanlah."

Dengan demikian, secara tegas dijelaskan bahwa larangan itu berlaku atas apa yang mereka biasa lakukan. Adapun muzara'ah yang murni, larangan itu tidak mencakupnya, dan Rafi' serta selainnya tidak menyebutkannya dalam daftar sewa yang diperbolehkan, karena ia, wallahu a'lam, menurut mereka merupakan jenis lain yang berbeda dari sewa yang lazim. Sebab kata "sewa" (kira') adalah nama untuk sesuatu yang di dalamnya terdapat upah tertentu, baik berupa barang ('ain) maupun utang (dain). Apabila berupa utang dalam tanggungan yang dijamin, maka itu diperbolehkan. Demikian pula apabila berupa barang selain hasil tanaman. Namun apabila berupa barang dari hasil tanaman itu sendiri, maka tidak diperbolehkan.

Adapun muzara'ah dengan bagian yang tidak ditentukan dari seluruh hasil tanaman, maka itu bukanlah sewa mutlak, melainkan murni syirkah (persekutuan). Tidak lebih tepat menjadikan pihak penggarap sebagai penyewa tanah dengan bagian tertentu dari tanaman daripada menjadikan pemilik tanah sebagai pihak yang menyewa penggarap dengan bagian yang lain. Meskipun ada sebagian orang yang menyebut ini pun sebagai sewa, itu hanya dalam arti umum yang telah dijelaskan sebelumnya. Adapun sewa khusus yang dimaksud oleh Rafi' dan selainnya, maka tidak. Oleh karena inilah Rafi' menjelaskan salah satu jenis sewa yang

diperbolehkan, menjelaskan jenis lain yang dilarang, dan tidak menyinggung syirkah karena ia merupakan jenis yang berbeda.

Tersisa satu persoalan yang perlu dijawab: sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam *"Barangsiapa memiliki tanah, hendaklah ia menanaminya, atau memberikannya kepada saudaranya, atau meninggalkannya"* merupakan perintah agar, jika tidak melakukan salah satu dari keduanya, maka meninggalkannya. Hal ini tampaknya mengharuskan larangan dari ijarah (sewa dengan upah tetap) maupun muzara'ah, sebagaimana telah dijelaskan.

Jawabannya: Perintah ini adalah perintah anjuran dan kesunahan, bukan perintah wajib. Atau boleh jadi ia merupakan perintah wajib pada awalnya untuk memalingkan mereka dari kebiasaan sewa yang rusak. Hal ini serupa dengan ketika beliau shallallahu alaihi wasallam melarang mereka memakan daging keledai jinak, lalu berkata tentang bejana-bejana tempat mereka memasak daging tersebut: *"Tuangkanlah isinya dan pecahkanlah."* Dan beliau shallallahu alaihi wasallam bersabda tentang bejana-bejana milik Ahli Kitab ketika Abu Tsa'labah al-Khusyani bertanya kepada beliau mengenainya: *"Jika kalian mendapatkan selain itu, janganlah makan dari bejana mereka. Dan jika tidak mendapatkan selain itu, cucilah dengan air."* Hal itu karena jiwa-jiwa yang telah terbiasa melakukan maksiat terkadang tidak dapat berhenti darinya dengan baik kecuali dengan meninggalkan hal-hal mubah yang mendekatinya. Sebagaimana dikatakan: *"Seorang hamba tidak akan mencapai hakikat takwa hingga ia menjadikan antara dirinya dan yang haram sebuah penghalang dari yang halal,"* sebagaimana pula terkadang kemaksiatan itu tidak bisa ditinggalkan kecuali secara bertahap, bukan ditinggalkan sekaligus.

Kadang terjadi yang satu, kadang terjadi yang lain. Oleh karena itu, dalam sunnah Nabi shallallahu alaihi wasallam ditemukan bahwa bagi orang yang dikhawatirkan lari dari ketaatan, diberikan keringanan dalam beberapa hal yang dapat mencukupinya sehingga tidak jatuh ke yang haram. Adapun bagi orang yang diyakini kuat imannya dan sabar, diberikan larangan dari sebagian yang dianjurkan untuk ditinggalkan sebagai bentuk mendorong untuk melakukan yang lebih utama. Oleh karena itu, dianjurkan bagi orang yang diyakini kuat iman dan sabarnya untuk melakukan amalan-amalan sunnah, baik jasmani maupun harta, seperti mengeluarkan seluruh hartanya, seperti yang dilakukan Abu Bakar al-Shiddiq. Hal ini tidak dianjurkan bagi yang tidak demikian keadaannya. Seperti *"seorang laki-laki yang datang kepada beliau membawa telur emas, lalu beliau melemparkannya dengan telur itu, dan seandainya mengenainya tentu akan menyakitinya. Kemudian beliau bersabda: Salah seorang dari kalian pergi mengeluarkan seluruh hartanya, kemudian duduk menjadi beban orang lain."*

Hal itu ditunjukkan oleh apa yang kami kemukakan sebelumnya, berupa riwayat sahih Muslim dari Tsabit bin al-Dhahak, bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam *"melarang muzara'ah, memerintahkan ijarah, dan bersabda: Tidak ada masalah dengannya."* Dan apa yang kami sebutkan dari riwayat Sa'd bin Abi Waqqash: *"bahwa beliau melarang mereka menyewakan dengan hasil tanaman dari tempat yang ditentukan, dan bersabda: Sewakanlah dengan emas dan perak."* Demikianlah yang dipahami oleh para sahabat. Rafi' bin Khudaij sendiri meriwayatkan hal itu dan memberitahukan bahwa: *"Tidak ada masalah menyewakannya dengan emas dan perak."* Demikian pula para ahli fikih di kalangan

sahabat, seperti Zaid bin Tsabit dan Ibnu Abbas. Dalam dua kitab sahih, *"dari 'Amr bin Dinar, ia berkata: Aku berkata kepada Thawus: Sebaiknya engkau tinggalkan al-mukhabarah, karena mereka beranggapan bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam melarangnya. Thawus berkata: Wahai 'Amr, aku memberi mereka dan membantu mereka. Dan orang yang paling berilmu di antara mereka memberitahuku, yaitu Ibnu Abbas, bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam tidak melarangnya, tetapi beliau bersabda: Seseorang di antara kalian memberikan kepada saudaranya itu lebih baik baginya daripada mengambil darinya sewa yang ditentukan."* *"Dari Ibnu Abbas juga: bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wasallam tidak mengharamkan muzara'ah, tetapi memerintahkan agar sebagian mereka bersikap lemah lembut kepada sebagian yang lain."* Diriwayatkan oleh Muslim secara mujmal (ringkas), juga oleh al-Tirmidzi yang berkata: Hadis ini hasan sahih.

Thawus telah memberitahukan dari Ibnu Abbas bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam hanya mengajak mereka kepada yang lebih utama, yaitu bersedekah sukarela, dan Thawus berkata: *"Aku pun membantu dan memberi mereka."* Nabi shallallahu alaihi wasallam memerintahkan sikap lemah lembut yang sebagiannya bersifat wajib, yaitu meninggalkan riba dan gharar, dan sebagiannya bersifat sunnah, seperti pinjam-meminjam dan utang-piutang. Oleh karena itu, ketika menyerahkan tanah tanpa imbalan termasuk dalam bab ihsan (berbuat baik), maka seorang Muslim lebih utama untuk melakukannya. Beliau pun bersabda: *"Seseorang di antara kalian memberikan tanahnya kepada saudaranya lebih baik baginya daripada mengambil sewa yang telah ditentukan."* Dan bersabda: *"Barangsiapa memiliki tanah, hendaklah ia menanaminya, atau memberikannya kepada saudaranya, atau*

menahannya." Maka yang dimaksud sebagai saudara adalah penerima pemberian tersebut.

Karena Ahli Kitab bukan termasuk saudara, maka Nabi shallallahu alaihi wasallam melakukan muamalah dengan mereka, bukan memberikan tanahnya kepada mereka. Terlebih lagi, sedekah sukarela hanya dilakukan dari kelebihan harta. Barang siapa membutuhkan manfaat tanahnya, maka tidak dianjurkan baginya untuk memberikannya secara cuma-cuma, sebagaimana kaum Muslimin membutuhkan manfaat tanah Khaibar, dan sebagaimana kaum Anshar di awal Islam membutuhkan tanah mereka ketika mereka melakukan muamalah penggarapan dengan kaum Muhajirin. Syariat pun terkadang mewajibkan sedekah sukarela ketika ada kebutuhan, sebagaimana *"Nabi shallallahu alaihi wasallam melarang mereka menyimpan daging kurban karena adanya rombongan yang tiba,"* agar mereka memberi makan orang-orang yang kelaparan, karena memberi makan mereka adalah wajib. Ketika kaum Muslimin membutuhkan manfaat tanah sementara pemiliknya berkecukupan darinya, beliau melarang transaksi pertukaran agar mereka bersedia memberikannya secara sukarela. Beliau tidak secara khusus memerintahkan sedekah sukarela itu sendiri, sebagaimana beliau melarang penyimpanan, karena orang yang dilarang memanfaatkan hartanya sendiri akan terdorong untuk memberikannya, sebab ia tidak akan membiarkannya terbengkalai. Nabi shallallahu alaihi wasallam, bahkan para pemimpin, terkadang melarang sebagian jenis hal yang mubah dalam keadaan tertentu karena di sana terdapat maslahat bagi orang yang dilarang, sebagaimana beliau melarang dalam sebagian peperangan.

Adapun apa yang diriwayatkan oleh Jabir tentang larangan beliau shallallahu alaihi wasallam dari al-mukhabarah, maka itulah al-mukhabarah yang dilarang. Kata sandang "al-" di sana untuk menunjuk pada yang sudah dikenal. Dan al-mukhabarah di kalangan mereka tidak lain adalah hal itu saja.

Hal tersebut dijelaskan oleh apa yang terdapat dalam kitab Sahih, *"dari Ibnu Umar, ia berkata: Kami dahulu tidak memandang ada masalah dengan al-khibr hingga tahun lalu, ketika Rafi' mengklaim bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam melarangnya, maka kami pun meninggalkannya karenanya."* Ibnu Umar memberitahukan bahwa Rafi' meriwayatkan larangan dari al-khibr, dan telah dijelaskan sebelumnya makna hadis Rafi'. Abu Ubaid berkata: al-khibr, dengan kasrah pada huruf kha', bermakna al-mukhabarah. Al-mukhabarah adalah muzara'ah dengan bagi hasil setengah, sepertiga, seperempat, lebih sedikit atau lebih banyak. Abu Ubaid mengatakan: Oleh karena itu penggarap tanah disebut "khabir" karena ia melakukan mukhabarah atas tanah. Al-mukhabarah adalah al-mu'akarah (penggarapan). Sebagian orang mengatakan: Asal kata ini dari Khaibar, karena Rasulullah shallallahu alaihi wasallam membiarkan Khaibar di tangan mereka dengan bagi hasil setengah, sehingga dikatakan: "khabarahum," artinya beliau bermuamalah dengan mereka di Khaibar. Namun pendapat ini lemah, karena muamalah beliau di Khaibar sama sekali tidak pernah dilarang; bahkan para sahabat melakukannya semasa hidup beliau dan sesudah wafatnya. Hadis al-mukhabarah hanya diriwayatkan oleh Rafi' bin Khudaij dan Jabir, dan keduanya telah menjelaskan apa yang biasa mereka lakukan. Adapun al-khabir adalah petani, disebut demikian karena ia "yakhburu al-ardh" (menggarap tanah).

Sebagian ahli fikih berpendapat adanya perbedaan antara al-mukhabarah dan al-muzara'ah. Mereka mengatakan: Al-mukhabarah adalah muamalah di mana benihnya berasal dari penggarap, sedangkan al-muzara'ah adalah di mana benihnya berasal dari pemilik. Mereka mengatakan: Nabi shallallahu alaihi wasallam melarang al-mukhabarah, bukan al-muzara'ah.

Pendapat ini pun lemah, karena kami telah menyebutkan dari Nabi shallallahu alaihi wasallam apa yang terdapat dalam kitab sahih bahwa beliau "*melarang al-muzara'ah*" sebagaimana "*melarang al-mukhabarah*" dan sebagaimana "*melarang penyewaan tanah*." Lafaz-lafaz ini secara asal bahasa bersifat umum, mencakup apa yang dilarang oleh beliau maupun yang tidak dilarang. Ia hanya dikhususkan pada apa yang mereka lakukan karena pengkhususan berdasarkan tradisi ('urf), baik lafaz maupun perbuatan, dan karena adanya indikasi lafzi, yaitu kata sandang lam al-'ahd (penunjuk yang sudah dikenal) dan pertanyaan si penanya. Kalau tidak demikian, para ahli bahasa telah menukil bahwa al-mukhabarah adalah al-muzara'ah, dan derivasi kata pun menunjukkan hal itu.

Pasal: Syarat-Syarat Menurut Ulama yang Membolehkan Muzara'ah

Pasal.

Di antara ulama yang membolehkan muzara'ah, sebagian mensyaratkan bahwa benih harus berasal dari pemilik tanah, dan mereka mengatakan: Inilah yang disebut muzara'ah. Adapun jika benih berasal dari penggarap, maka tidak diperbolehkan. Ini adalah salah satu dari dua riwayat dari Ahmad, yang dipilih oleh sejumlah

pengikutnya dan pengikut Malik serta al-Syafi'i sejauh mereka membolehkan muzara'ah. Hujjah mereka adalah menganalogikannya dengan al-mudharabah (bagi hasil modal usaha), dan Ahmad pun berargumentasi demikian. Al-Karmani berkata: Ditanyakan kepada Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal: Seorang laki-laki menyerahkan tanahnya kepada penggarap dengan bagi hasil sepertiga dan seperempat? Ia menjawab: Tidak ada masalah dengan itu, jika benih berasal dari pemilik tanah, sedangkan sapi, peralatan, dan penggarapan berasal dari penggarap, dengan mengikuti pendekatan mudharabah.

Alasan hal itu adalah bahwa benih merupakan pokok tanaman, sebagaimana modal merupakan pokok keuntungan. Maka benih haruslah berasal dari pihak yang memiliki modal pokok, sehingga dari satu pihak adalah penggarapan, dan dari pihak lain adalah modal pokok.

Riwayat kedua darinya: Hal itu tidak disyaratkan, bahkan diperbolehkan benih berasal dari penggarap. Mayoritas pengikutnya, lebih dari dua puluh orang, menukil darinya bahwa diperbolehkan menyewakan tanahnya dengan bagi hasil sepertiga dan seperempat, sebagaimana Nabi shallallahu alaihi wasallam bermuamalah dengan penduduk Khaibar.

Segolongan sahabat Ahmad —seperti Al-Qadhi Abu Ya'la— berpendapat: apabila seseorang menyerahkan tanahnya kepada orang lain untuk digarap dengan benih milik penggarap, dengan imbalan sebagian hasil panen bagi pemilik tanah, maka jika hal itu dilakukan dalam bentuk ijarah (sewa-menyewa) hukumnya boleh, namun jika dilakukan dalam bentuk muzara'ah hukumnya tidak boleh. Mereka menjadikan perbedaan ini sebagai penegasan atas

teks-teks Ahmad, karena mereka melihat dalam kebanyakan teksnya terdapat pernyataan yang sangat jelas tentang bolehnya menyewakan tanah dengan sebagian hasil yang keluar darinya. Mereka berpandangan bahwa itulah yang tampak dari mazhabnya, yaitu bahwa dalam muzara'ah disyaratkan benih berasal dari pemilik —sebagaimana dalam mudharabah— sehingga mereka membedakan antara bab muzara'ah dan mudharabah di satu sisi, dengan bab ijarah di sisi lain.

Ulama lain —di antaranya Abu Al-Khaththab— berpendapat bahwa makna perkataan Ahmad dalam riwayat jama'ah, "boleh menyewakan tanah dengan sebagian hasil yang keluar darinya," yang dimaksud ialah muzara'ah dengan penggarap yang bekerja. Abu Al-Khaththab dan para pengikutnya berkata: Berdasarkan riwayat ini, apabila benih berasal dari penggarap maka ia adalah penyewa tanah dengan sebagian hasil yang keluar darinya; apabila benih berasal dari pemilik tanah maka pemilik tanah adalah penyewa tenaga penggarap dengan bagian yang disyaratkan baginya. Ia berkata: Berdasarkan ini, apa yang diambil oleh pemilik benih merupakan haknya karena benihnya, sedangkan apa yang diambilnya sebagai upah adalah karena persyaratan.

Apa yang dikatakan oleh mereka —bahwa teks Ahmad tentang penyewaan dengan sebagian hasil adalah muzara'ah dengan penggarap yang menaburkan benih— adalah pendapat yang benar, dan fikih tidak menerima selain itu. Demikian pula, teks Ahmad tentang bolehnya ijarah yang disebutkan itu mengharuskan bolehnya muzara'ah secara lebih utama. Bolehnya akad semacam ini secara mutlak adalah pendapat yang benar yang tidak ada pandangan lain yang lebih tepat, baik dari sisi atsar maupun nalar.

Itulah yang tampak dari teks-teks Ahmad yang mutawatir darinya, dan merupakan pilihan segolongan sahabatnya.

Adapun pendapat pertama —pendapat yang mensyaratkan benih harus dari pemilik tanah— dan pendapat yang membedakan antara ijarah dan muzara'ah, keduanya sama lemahnya dengan pendapat yang menyamakan ijarah khusus dengan muzara'ah, bahkan lebih lemah.

Mengenai penjelasan teks Ahmad: ia hanya membolehkan ijarah dengan sebagian hasil tanaman berdasarkan dalil kisah perjanjian Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan penduduk Khaibar. Perjanjian beliau dengan mereka itu adalah muzara'ah, bukan dengan lafaz ijarah. Maka mustahil Ahmad tidak membolehkan apa yang dilakukan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam kecuali dengan lafaz ijarah, sementara ia melarang perbuatan tersebut dengan lafaz yang lebih dikenal.

Selain itu, telah tetap dalam hadis sahih: *"Bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam membuat perjanjian dengan penduduk Khaibar agar merekaenggarapnya dari harta mereka sendiri,"* sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, dan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tidak menyerahkan benih kepada mereka. Maka jika perjanjian yang dilakukan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam itu adalah mereka menaburkan benih dari harta mereka sendiri, bagaimana Ahmad bisa berdalil dengannya atas muzara'ah, lalu menganalogikannya ketika menggunakan lafaz ijarah, kemudian melarang pokok yang ia jadikan dalil itu berupa muzara'ah di mana penggarap yang menaburkan benih?! *"Dan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah berkata kepada orang-orang Yahudi: 'Kami biarkan kalian di sana selama Allah membiarkan kalian,'"* beliau tidak

mensyaratkan masa tertentu sehingga dikatakan itu adalah ijarah yang mengikat.

Namun Ahmad, dalam salah satu dari dua riwayat, tatkala mengatakan bahwa disyaratkan benih berasal dari pemilik tanah, ia mengatakannya karena mengikuti pendapat orang yang mewajibkannya berdasarkan qiyas terhadap mudharabah. Apabila seorang ulama berfatwa dengan suatu pendapat berdasarkan suatu hujah, dan terdapat dalil yang lebih kuat yang bertentangan dengan keduanya namun ia tidak mengingatnya saat itu, hal itu dapat terjadi. Kemudian tatkala ia berfatwa tentang bolehnya ijarah dengan sepertiga hasil tanaman berdasarkan muzara'ah Khaibar, maka dalam kasus Khaibar benih tentu berasal dari penggarap menurut pandangannya; jika tidak, niscaya penyebutan dalil itu tidak sah.

Apabila kita asumsikan Ahmad membedakan antara ijarah dengan sebagian hasil di satu sisi dan muzara'ah dengan benih penggarap di sisi lain —sebagaimana segolongan sahabatnya membedakannya— maka dasar pembedaan ini bukan merupakan pijakan syar'i. Ahmad tidak berpandangan bahwa hukum akad berbeda-beda karena perbedaan ungkapan, sebagaimana dipandang oleh segolongan sahabatnya yang membolehkan akad ini dengan lafaz ijarah namun melarangnya dengan lafaz muzara'ah. Demikian pula mereka membolehkan jual beli atas tanggungan secara tunai dengan lafaz bai' (jual beli), namun melarangnya dengan lafaz salam karena menjadi salam tunai. Teks-teks Ahmad dan dasar-dasarnya menolak pandangan ini, sebagaimana telah kami sebutkan darinya dalam masalah sigah akad. Sesungguhnya yang menjadi patokan dalam semua tindakan berupa perkataan adalah makna, bukan apa yang dibawa oleh

lafaz, sebagaimana tampak dalam jawaban-jawabannya dalam masalah sumpah, nazar, wasiat, dan tindakan-tindakan lainnya. Kalaupun ia memang membedakan keduanya —sebagaimana segolongan sahabatnya membedakan— maka perbedaan itu merupakan riwayat darinya yang marjuh (lemah), seperti riwayat yang melarang keduanya.

Adapun dalil atas bolehnya hal tersebut adalah: sunnah, ijma, dan qiyas.

Mengenai sunnah, yaitu apa yang telah disebutkan berupa perjanjian Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan penduduk Khaibar agar mereka menggarapnya dari harta mereka sendiri, dan beliau tidak menyerahkan benih kepada mereka. Begitu pula praktik kaum Muhajirin dan Anshar bahwa benih berasal dari mereka sendiri.

Harb Al-Kirmani berkata: Muhammad bin Nashr menceritakan kepada kami, Hasan bin Ibrahim menceritakan kepada kami, dari Hammad bin Salamah, dari Yahya bin Sa'id, dari Ismail bin Abi Hakim: "Bahwa Umar bin Al-Khaththab mengusir penduduk Najran, penduduk Fadak, dan penduduk Khaibar. Ia menunjuk Ya'la bin Munyah, lalu memberikan kebun anggur dan kebun kurma dengan ketentuan bahwa dua pertiga untuk Umar dan sepertiga untuk mereka. Adapun tanah kosong —yakni lahan putih— diberikan dengan ketentuan: jika benih, lembu, dan besi dari pihak Umar maka Umar mendapat dua pertiga dan mereka mendapat sepertiga; jika dari pihak mereka maka Umar mendapat separo dan mereka mendapat separo."

Inilah Umar radhiyallahu 'anhu beserta Ya'la bin Munyah, pegawainya yang merupakan sahabat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, yang pada masa kekhalifahannya membolehkan kedua keadaan: benih dari pemilik tanah maupun dari penggarap.

Harb berkata: Abu Ma'an menceritakan kepada kami, Mu'ammal menceritakan kepada kami, Sufyan menceritakan kepada kami, dari Al-Harits bin Hashirah Al-Azdi, dari Shakhr bin Al-Walid, dari 'Amr bin Shulay' bin Muharib, ia berkata: "Seorang laki-laki datang kepada Ali bin Abi Thalib dan berkata: Si Fulan mengambil sebidang tanah laluenggarapnya dan melakukan ini-itu. Ali memanggil orang itu dan berkata: Apa tanah yang kamu ambil ini? Ia menjawab: Tanah yang aku ambil untuk aku alirkan sungai-sungainya, aku makmurkan, dan aku tanami. Apa pun yang Allah keluarkan, separonya untukku dan separonya untuknya. Ali berkata: Tidak apa-apa dengan ini." Zhahirnya: benih berasal dari orang itu sendiri, dan Ali tidak melarangnya. Sudah cukup dengan keumuman pertanyaannya dan keumuman jawaban Ali.

Adapun qiyas: telah kami sebutkan sebelumnya bahwa akad semacam ini adalah jenis syirkah, bukan ijarah khusus. Jika pun digolongkan sebagai ijarah, maka ia termasuk ijarah umum yang mencakup ju'alah, perlombaan berkuda, dan memanah. Dalam kedua keadaan ini, dibolehkan benih berasal dari salah satu pihak.

Hal itu karena benih dalam muzara'ah bukanlah pokok yang kembali kepada pemiliknya seperti modal dalam mudharabah. Benih habis sebagaimana manfaat habis; yang kembali hanyalah tanah, atau tubuh lembu dan tubuh penggarap. Seandainya benih itu seperti modal, niscaya yang wajib ialah dikembalikan semisal benih kepada pemiliknya, kemudian keduanya membagi

kelebihannya. Namun kenyataannya tidak demikian; keduanya bersekutu dalam seluruh hasil panen.

Maka jelaslah bahwa pokok dalam transaksi ini dari salah satu pihak adalah tanah dengan air dan udaranya, serta tubuh penggarap dan lembu. Sedangkan sebagian besar tanaman dan benih lenyap sebagaimana manfaat lenyap, dan sebagaimana bagian-bagian dari air, udara, dan tanah lenyap lalu berubah menjadi tanaman. Allah subhanahu wa ta'ala menciptakan tanaman dari biji, tanah, air, dan udara itu sendiri, sebagaimana Dia menciptakan hewan dari air mani kedua orang tua. Bahkan bagian-bagian tanah yang berubah dalam proses pertumbuhan tanaman lebih banyak daripada yang berubah dari biji. Biji pun berubah dan tidak tersisa; Allah membelah dan mengubahnya sebagaimana Dia mengubah air, udara, mani, dan seluruh makhluk-Nya dari hewan, mineral, dan tumbuhan.

Tatkala muncul pandangan banyak fuqaha bahwa biji dan benih dalam tanaman dan pohon adalah pokok, sedangkan yang lainnya adalah pengikut, mereka pun memutuskan dalam beberapa kasus bahwa tanaman dan pohon adalah milik pemilik biji dan benih meskipun nilainya kecil, sedangkan pemilik tanah hanya mendapat upah sewanya.

Padahal Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memutuskan sebaliknya, ketika beliau bersabda: *"Barang siapa menanam di tanah suatu kaum tanpa izin mereka, maka ia tidak berhak atas sedikit pun dari tanaman itu, namun ia berhak atas biayanya."* Ahmad dan fuqaha hadis lainnya mengambil hadis ini. Sebagian yang mengambilnya berpandangan bahwa itu bertentangan dengan qiyas dan termasuk bentuk istihsan. Hal itu karena dalam benaknya telah tertanam qiyas tadi, yaitu bahwa tanaman

mengikuti benih dan pohon mengikuti biji. Padahal apa yang dibawa oleh sunnah itulah qiyas yang benar yang ditunjukkan oleh fitrah, karena melemparkan biji ke tanah seperti melemparkan mani ke dalam rahim. **Oleh karena itulah Allah ta'ala menyebut para perempuan sebagai "harth" (ladang) dalam firman-Nya: "Istri-istrimu adalah ladang bagimu." (Al-Baqarah: 223)** sebagaimana Dia menyebut tanah yang ditanami sebagai harth. Yang lebih dominan dalam kepemilikan hewan adalah pihak ibu, oleh karena itu anak manusia mengikuti ibunya dalam hal merdeka atau tidaknya, bukan mengikuti ayahnya; dan anak hewan adalah milik pemilik induknya, bukan milik pemilik pejantan yang darinya hewan itu berkembang biak. Hal itu karena bagian-bagian yang diserap dari ibu jauh lebih banyak daripada yang diserap dari ayah; ayah hanya memiliki hak permulaan saja. Tidak diragukan bahwa makhluk itu diciptakan dari keduanya sekaligus.

Demikian pula biji dan benih; sebab bagian-bagian yang darinya pohon dan tanaman diciptakan sebagian besarnya berasal dari tanah, air, dan udara. Hal itu pun bisa mempengaruhi tanah sehingga melemah karena ditanami. Namun karena bagian-bagian ini senantiasa diganti —Allah subhanahu wa ta'ala terus-menerus membekali tanah dengan air, udara, dan tanah, baik yang berubah dari yang lain maupun yang sudah ada— maka berkurangnya bagian-bagian tanah tidak berpengaruh apa pun, baik karena adanya pergantian melalui perubahan maupun karena banyaknya. Oleh karena itu jelaslah bahwa bagian-bagian tanah itu semakna dengan manfaat, berbeda dengan biji dan benih yang dilemparkan ke dalamnya; karena biji dan benih adalah benda yang lenyap, tidak tergantikan, dan tidak ada imbalannya.

Namun demikian, hal ini tidak mewajibkan bahwa benih saja yang menjadi pokok, karena penggarap beserta lembunya juga membutuhkan makanan dan pakan selama masa penggarapan yang ikut lenyap pula, sedangkan pemilik tanah tidak membutuhkan hal seperti itu. Oleh karena itu mereka sepakat bahwa benih tidak kembali kepada pemiliknya sebagaimana modal kembali dalam qiradh; seandainya benih berkedudukan sebagai pokok menurut mereka, niscaya ia dikembalikan.

Maka telah jelas bahwa akad semacam ini mencakup tiga hal: pokok yang tetap —yaitu tanah, tubuh penggarap, lembu, dan besi—; manfaat yang lenyap; dan bagian-bagian yang juga lenyap —yaitu benih, sebagian bagian tanah, dan sebagian bagian penggarap serta lembunya. Bagian-bagian yang lenyap ini sama kedudukannya dengan manfaat yang lenyap. Maka terserah kepada kedua belah pihak siapa yang menanggung bagian-bagian ini; keduanya dapat bersekutu dengan cara apa pun yang mereka kehendaki selama tidak berujung pada hal-hal yang dilarang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam berupa berbagai bentuk gharar, riba, dan memakan harta dengan cara batil. Oleh karena itu Ahmad membolehkan berbagai jenis musyarakah yang menyerupai musaqah dan muzara'ah, seperti menyerahkan hewan tunggangan, perahu, atau lainnya kepada seseorang untuk dioperasikan dengan upah dibagi antara keduanya.

Pasal: Kesalahan Orang yang Berpegang pada Lafaz yang Dianggap Umum atau Mutlak, atau pada Qiyas Ma'nawi atau Syibhi

Pasal.

Apa yang telah kami sebutkan berupa isyarat terhadap hikmah larangan jual beli gharar dan hal-hal semisalnya mencakup kemudahan dalam bab-bab ini. Engkau dapati banyak orang yang berbicara tentang masalah-masalah ini adakalanya berpegang pada lafaz yang sampai kepadanya namun ia mengira lafaz itu bersifat umum atau mutlak, atau berpegang pada suatu bentuk qiyas ma'nawi atau syibhi. Semoga Allah meridai Ahmad yang berkata: "Sudah seharusnya orang yang berbicara tentang fikih menjauhi dua dasar ini: mujmal dan qiyas." Ia juga berkata: "Kebanyakan kesalahan manusia berasal dari sisi ta'wil dan qiyas." Kemudian berpegang pada hal-hal itu berujung pada sesuatu yang sama sekali tidak mungkin diikuti.

Termasuk dalam bab ini adalah jual beli utang —utang dalam akad salam dan lainnya— serta berbagai bentuk shuluh, wakalah, dan lainnya. Seandainya tujuan ini bukan untuk menyebutkan kaidah-kaidah kulliyah yang mencakup berbagai bab, niscaya kami akan menyebutkan berbagai jenis dari hal ini.

Pasal: Kaidah Ketiga tentang Akad dan Syarat-syaratnya, tentang yang Halal dan yang Haram, serta yang Sah dan yang Rusak

Pendapat Pertama: Hukum Asal dalam Akad dan Syarat adalah Terlarang

Pasal.

Kaidah ketiga: tentang akad dan syarat-syarat di dalamnya, tentang yang halal dan yang haram, serta yang sah dan yang rusak. Masalah-masalah kaidah ini sangat banyak.

Yang dapat dijadikan patokan dalam hal ini ada dua pendapat:

Pertama, dikatakan: hukum asal dalam akad, syarat-syarat di dalamnya, dan semisalnya adalah terlarang, kecuali apa yang telah ditetapkan oleh syariat kebolehanannya. Inilah pendapat Ahlu Zhahir. Banyak dasar-dasar Abu Hanifah dibangun di atas pandangan ini, demikian pula banyak dasar-dasar Asy-Syafi'i dan dasar-dasar segolongan sahabat Malik dan Ahmad. Ahmad pun adakalanya menjelaskan alasan batalnya suatu akad karena tidak ada atsar dan tidak ada qiyas mengenainya, sebagaimana ia sebutkan dalam salah satu dari dua riwayat tentang wakaf seseorang untuk dirinya sendiri. Demikian pula segolongan sahabatnya adakalanya menjelaskan alasan rusaknya syarat-syarat karena bertentangan dengan muqtadha (konsekuensi) akad, dan mereka berkata: apa yang bertentangan dengan muqtadha akad adalah batal.

Adapun Ahlu Zhahir, mereka tidak mengesahkan akad maupun syarat kecuali yang telah tetap kebolehanannya dengan nash atau ijma. Jika kebolehanannya tidak tetap, mereka membatalkannya dan mengambil hukum sebelumnya, menerapkannya secara konsisten. Namun mereka pada banyak masalah sampai pada pendapat-pendapat yang dikritik oleh selain mereka.

Adapun Abu Hanifah, dasar-dasarnya menuntut bahwa ia tidak mengesahkan syarat-syarat dalam akad yang bertentangan dengan muqtadha-nya secara mutlak. Ia hanya mengesahkan syarat pada objek akad apabila akad itu memungkinkan untuk difasakh (dibatalkan). Oleh karena itu ia membatalkan syarat khiyar dalam jual beli, dan menurut pendapatnya tidak boleh menunda penyerahan barang yang dijual dalam keadaan apa pun.

Oleh karena itu ia melarang jual beli barang yang sedang disewakan. Jika seseorang membeli pohon yang di atasnya terdapat buah milik penjual, maka pembeli boleh menuntut penjual untuk memindahkan buah itu. Ia membolehkan ijarah yang tertunda karena menurutnya ijarah tidak mewajibkan kepemilikan kecuali ketika manfaat sudah ada; atau memerdekakan budak yang dijual, atau menggunakannya; atau pembeli mensyaratkan buah tetap di pohon, dan berbagai syarat lainnya yang dibatalkan oleh selainnya. Ia tidak mengesahkan syarat apa pun dalam nikah sama sekali, karena nikah menurut pandangannya tidak menerima fasakh. Oleh karena itu nikah menurut pendapatnya tidak difasakh karena aib atau kepailitan atau semisalnya, dan tidak batal karena syarat-syarat fasid secara mutlak. Adapun Abu Hanifah mengesahkan khiyar tiga hari karena adanya atsar, dan itu menurutnya termasuk tempat istihsan.

Asy-Syafi'i sepakat dengannya bahwa setiap syarat yang bertentangan dengan muqtadha akad adalah batal, namun ia mengecualikan beberapa tempat karena dalil khusus. Maka ia tidak membolehkan syarat khiyar lebih dari tiga hari, tidak membolehkan pengecualian manfaat barang yang dijual dan semisalnya yang di dalamnya terdapat penundaan penyerahan barang, hingga ia melarang ijarah yang tertunda karena mujibu-nya —yaitu qabdh (serah terima)— tidak langsung menyusul akad. Ia juga tidak membolehkan apa yang di dalamnya terdapat larangan bagi pembeli untuk bertasharruf secara mutlak, kecuali dalam hal memerdekakan karena adanya sunnah dan makna padanya. Namun ia membolehkan pengecualian manfaat secara syar'i, seperti jual beli barang yang sedang disewakan menurut pendapat yang sahih dalam mazhabnya, dan jual beli pohon beserta

pemanfaatan buah yang sudah berhak tersisa, dan semisalnya. Ia membolehkan sebagian syarat dalam nikah dan tidak membolehkan sebagian lainnya; ia tidak membolehkan mensyaratkan rumahnya atau kotanya, tidak membolehkan mensyaratkan agar suami tidak menikah lagi dan tidak mengambil selir, namun membolehkan mensyaratkan kemerdekaan dan keislamannya, demikian pula berbagai sifat yang dikehendaki menurut pendapat sahih mazhabnya seperti kecantikan dan semisalnya. Ia termasuk orang yang berpendapat bahwa nikah boleh difasakh karena aib dan kepailitan, dan batal karena syarat-syarat yang menafikannya, seperti mensyaratkan batas waktu, talak, dan nikah syighar, berbeda dengan kerusakan mahar dan semisalnya. Segolongan sahabat Ahmad sepakat dengan Asy-Syafi'i pada makna dasar-dasar ini, namun mereka mengecualikan lebih banyak daripada yang dikecualikan Asy-Syafi'i, seperti khiyar lebih dari tiga hari, pengecualian penjual atas manfaat barang yang dijual, dan syarat istri kepada suaminya agar tidak memindahkannya dan tidak menyainginya dengan wanita lain, serta berbagai kemaslahatan semisalnya. Mereka berkata: setiap syarat yang menafikan muqtadha akad adalah batal, kecuali jika di dalamnya terdapat kemaslahatan bagi kedua pihak yang berakad.

Hal itu karena teks-teks Ahmad menunjukkan bahwa ia membolehkan syarat-syarat dalam akad lebih banyak daripada yang dibolehkan Asy-Syafi'i. Mereka mungkin sepakat dengan Asy-Syafi'i dalam pokok permasalahan, namun mengecualikan lebih banyak karena adanya dalil yang bertentangan, sebagaimana Asy-Syafi'i mungkin sepakat dengan Abu Hanifah dalam pokok permasalahan namun mengecualikan lebih banyak karena adanya dalil yang bertentangan.

Ketiga kelompok ini berbeda dengan Ahlu Zhahir dan lebih luas dalam hal syarat-syarat daripada mereka, karena mereka menggunakan qiyas, makna-makna, dan atsar para sahabat, serta karena apa yang mereka pahami dari makna-makna nash yang mereka miliki secara khusus tidak dimiliki Ahlu Zhahir. Landasan utama mereka adalah kisah Barirah yang masyhur.

Kisah tersebut adalah apa yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dalam kitab sahih mereka dari Aisyah radhiyallahu 'anha, ia berkata: *"Barirah datang kepadaku dan berkata: Aku telah membuat perjanjian mukatabah dengan tuanku atas sembilan uqiyah, setiap tahun satu uqiyah, maka bantulah aku. Aku berkata: Jika tuanmu suka aku membayarnya sekaligus untuk mereka dengan syarat wala'-mu untukku, maka aku akan lakukan. Lalu Barirah pergi kepada tuannya dan menyampaikan hal itu, namun mereka menolak. Barirah kembali dari sisi mereka sementara Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam sedang duduk, lalu ia berkata: Aku telah menawarkan itu kepada mereka namun mereka menolak kecuali jika wala' itu untuk mereka. Aisyah memberitahu Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, maka beliau bersabda: Ambillah dia dan syatkan wala' untuk mereka, karena sesungguhnya wala' hanya untuk orang yang memerdekakan. Maka Aisyah melakukan hal itu. Kemudian Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berdiri di hadapan orang-orang, memuji Allah dan menyanjung-Nya, kemudian bersabda: Amma ba'du, ada apa dengan orang-orang yang membuat syarat-syarat yang tidak ada dalam Kitabullah? Setiap syarat yang tidak ada dalam Kitabullah adalah batal, meskipun seratus syarat. Ketetapan Allah lebih berhak untuk diutamakan, dan syarat Allah lebih kokoh. Sesungguhnya wala' hanya untuk orang yang memerdekakan."*

Dalam riwayat Al-Bukhari: *"Belilah dia lalu merdekakanlah, dan biarkan mereka mensyaratkan apa yang mereka kehendaki. Maka Aisyah membelinya lalu memerdekakannya, dan tuannya mensyaratkan wala'-nya, kemudian Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: Wala' adalah untuk orang yang memerdekakan, meskipun mereka mensyaratkan seratus syarat."* Dalam lafaz lain: *"Syarat Allah lebih berhak dan lebih kokoh."*

Dalam Al-Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Umar: *"Bahwa Aisyah Ummul Mukminin ingin membeli seorang budak perempuan untuk dimerdekakannya. Lalu tuannya berkata: Kami jual kepadamu dengan syarat wala'-nya untuk kami. Ia menyebutkan hal itu kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, maka beliau bersabda: Jangan sampai hal itu menghalangimu, karena sesungguhnya wala' hanya untuk orang yang memerdekakan."*

Dalam Muslim dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, ia berkata: *"Aisyah ingin membeli seorang budak perempuan lalu memerdekakannya, namun tuannya menolak kecuali jika wala' untuk mereka. Ia menyebutkan hal itu kepada Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, maka beliau bersabda: Jangan sampai hal itu menghalangimu, karena sesungguhnya wala' hanya untuk orang yang memerdekakan."*

Mereka memiliki dua hujah dari hadis ini:

Pertama: Sabda Nabi, *"Setiap syarat yang tidak terdapat dalam Kitabullah maka ia batal."* Setiap syarat yang tidak terdapat dalam Al-Qur'an, hadis, maupun ijmak, berarti tidak terdapat dalam Kitabullah. Berbeda dengan syarat yang terdapat dalam sunah atau ijmak, karena syarat tersebut pada hakikatnya terdapat dalam Kitabullah melalui petunjuknya untuk mengikuti sunah dan ijmak.

Adapun mereka yang berpegang pada qiyas — dan mereka adalah mayoritas ulama — berpendapat bahwa apabila qiyas yang didasarkan pada sunah, atau ijmak yang didasarkan pada Kitabullah, menunjukkan kesahihan suatu syarat, maka syarat tersebut termasuk dalam Kitabullah.

Kedua: Mereka menganalogikan semua syarat yang bertentangan dengan konsekuensi akad dengan syarat perwalian (wala'), karena 'illat dalam hal itu adalah bahwa syarat tersebut bertentangan dengan tuntutan akad. Hal ini disebabkan akad-akad menimbulkan konsekuensinya berdasarkan ketentuan syariat, sehingga mengubahnya dianggap sebagai mengubah apa yang telah ditetapkan syariat, sebagaimana layaknya mengubah ibadah.

Inilah inti kaidah tersebut, yaitu bahwa akad-akad disyariatkan dalam bentuk tertentu, maka mensyaratkan sesuatu yang bertentangan dengan konsekuensinya merupakan perubahan terhadap yang telah disyariatkan. Karena itulah Abu Hanifah, Malik, dan Syafi'i — dalam salah satu pendapatnya — tidak membolehkan mensyaratkan dalam ibadah suatu syarat yang bertentangan dengan konsekuensinya. Mereka tidak membolehkan orang yang berihram untuk mensyaratkan pembatalan ihram karena uzur, mengikuti pendapat Abdullah bin Umar yang mengingkari persyaratan dalam haji, *"sambil berkata: Bukankah sunah Nabi kalian sudah cukup bagi kalian?"*

Mereka berdalil atas prinsip ini dengan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam surah Al-Maidah ayat 3: **"Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu"**, dan firman-Nya dalam surah Al-Baqarah ayat 229: **"Barangsiapa melanggar batas-batas Allah, maka mereka itulah orang-orang yang zalim."**

Mereka berkata: Syarat-syarat dan akad-akad yang tidak disyariatkan merupakan pelanggaran terhadap batas-batas Allah dan penambahan dalam agama.

Adapun syarat-syarat yang mereka batalkan, padahal nash-nash menunjukkan kebolehan secara umum atau khusus, mereka katakan bahwa hal itu telah dinasakh (dihapus hukumnya). Seperti yang dikatakan sebagian mereka mengenai syarat-syarat yang dibuat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan kaum musyrikin pada tahun Hudaibiyah. Atau mereka mengatakan: ini adalah nash yang bersifat umum atau mutlak, sehingga dikhususkan dengan syarat yang terdapat dalam Kitabullah.

Mereka juga berdalil dengan sebuah hadis yang diriwayatkan dalam suatu kisah yang dinisbatkan kepada Abu Hanifah, Ibnu Abi Laila, dan Syarik: *"Bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang jual beli yang disertai syarat."* Hadis ini disebutkan oleh sejumlah penulis kitab fikih, namun tidak ditemukan dalam satu pun kitab hadis yang diakui. Ahmad dan para ulama lainnya mengingkari hadis ini, menyatakan bahwa hadis tersebut tidak dikenal dan bertentangan dengan hadis-hadis sahih.

Para fuqaha yang dikenal — tanpa ada perbedaan pendapat yang saya ketahui dari selain mereka — telah bersepakat bahwa mensyaratkan suatu sifat pada barang yang dijual dan sejenisnya, seperti mensyaratkan budak yang pandai menulis atau memiliki keahlian tertentu, atau mensyaratkan panjang kain atau luas tanah dan semacamnya, adalah syarat yang sah.

[Pendapat Kedua: Hukum Asal dalam Akad dan Syarat adalah Boleh dan Sah]

Pendapat kedua menyatakan bahwa hukum asal dalam akad dan syarat adalah boleh dan sah. Tidak ada yang diharamkan dan dibatalkan darinya kecuali yang ditunjukkan oleh syariat atas keharaman dan kebatalannya, baik melalui nash maupun qiyas bagi yang menggunakannya. Prinsip-prinsip Ahmad yang dinukil darinya sebagian besarnya berjalan di atas pendapat ini. Malik pun dekat dengannya, namun Ahmad lebih banyak mensahkan syarat-syarat. Di antara keempat imam mazhab, tidak ada yang lebih banyak mensahkan syarat-syarat daripada beliau.

Umumnya apa yang disahkan Ahmad dari akad-akad dan syarat-syarat, beliau menetapkannya dengan dalil khusus berupa atsar atau qiyas. Namun beliau tidak menjadikan hujah pihak pertama sebagai penghalang kesahihan, dan tidak menentangnya dengan alasan bahwa syarat itu bertentangan dengan tuntutan akad atau tidak ada nash yang mendukungnya. Beliau telah memperoleh atsar-atsar dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan para sahabat mengenai akad-akad dan syarat-syarat yang tidak didapati oleh imam-imam lain. Beliau pun berfatwa berdasarkan itu dan berdasarkan apa yang semakna dengannya melalui qiyas. Adapun nash yang dijadikan sandaran oleh selainnya untuk membatalkan syarat-syarat, beliau terkadang melemahkannya atau melemahkan penunjukan dalilnya. Demikian pula beliau terkadang melemahkan qiyas yang mereka jadikan sandaran.

Sebagian pengikutnya berpegang pada keumuman-keumuman Al-Qur'an dan sunah yang akan kami sebutkan dalam mensahkan syarat-syarat, seperti masalah khiyar (hak pilih) lebih dari tiga hari secara mutlak. Malik membolehkannya sesuai kebutuhan. Ahmad dalam salah satu riwayat darinya membolehkan syarat khiyar dalam nikah juga. Ibnu Hamid dan

selainnya membolehkannya dalam jaminan dan semacamnya. Ahmad juga membolehkan pengecualian sebagian manfaat dari kepemilikan yang dialihkan dalam semua jenis akad, dan persyaratan penambahan atas konsekuensi akad ketika dilepaskan secara mutlak. Apabila akad memiliki konsekuensi tertentu ketika dilepaskan secara mutlak, beliau membolehkan penambahan atasnya melalui syarat, dan pengurangan darinya melalui syarat, selama tidak mengandung pelanggaran terhadap syariat, sebagaimana akan saya sebutkan insya Allah.

Beliau membolehkan penjual untuk mengecualikan sebagian manfaat barang yang dijual, seperti pelayanan budak, tempat tinggal di rumah, dan semacamnya, apabila manfaat tersebut termasuk yang boleh dipertahankan dalam kepemilikan orang lain. Hal ini mengikuti hadis Jabir ketika ia menjual untanya kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan mengecualikan punggungnya hingga tiba di Madinah.

Beliau juga membolehkan orang yang memerdekakan budak untuk mengecualikan pelayanan budak tersebut selama hidupnya, atau selama hidup tuannya, atau selama hidup orang lain. Hal ini mengikuti hadis Safinah ketika Ummu Salamah memerdekakannya dan mensyaratkan agar ia melayani Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam selama beliau masih hidup.

Beliau juga membolehkan — sesuai dengan umumnya pendapatnya — untuk memerdekakan budak perempuannya dan menjadikan kemerdekaannya sebagai maharnya, sebagaimana dalam hadis Shafiiyyah, dan sebagaimana yang dilakukan oleh Anas bin Malik dan selainnya, meskipun perempuan tersebut tidak ridha. Seolah-olah ia memerdekakannya dan mengecualikan manfaat kemaluan untuknya, namun ia mengecualikannya melalui

nikah, karena mengecualikannya tanpa nikah adalah tidak boleh, berbeda dengan manfaat pelayanan.

Beliau juga membolehkan orang yang mewakafkan sesuatu untuk mengecualikan semua manfaat dan hasilnya bagi dirinya sendiri selama hidupnya, sebagaimana diriwayatkan dari para sahabat bahwa mereka melakukan hal itu. Terdapat pula hadis mursal dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengenai hal ini. Adapun apakah seseorang boleh mewakafkan untuk dirinya sendiri, dalam hal itu terdapat dua riwayat darinya. Beliau juga membolehkan — berdasarkan analogi pendapatnya — pengecualian sebagian manfaat dalam benda yang dihibahkan, mahar, tebusan khul', perdamaian atas qishash, dan semacamnya dari berbagai bentuk pengalihan kepemilikan, baik berupa pelepasan seperti pembebasan budak, atau pemilikan dengan imbalan seperti jual beli, ataupun tanpa imbalan seperti hibah.

Ahmad juga membolehkan dalam nikah umumnya syarat-syarat yang di dalamnya terdapat tujuan yang sah bagi pihak yang mensyaratkan. Hal ini berdasarkan hadis dalam Shahihain dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Sesungguhnya syarat yang paling berhak untuk kalian penuhi adalah syarat yang dengannya kalian menghalalkan kemaluan."* Siapa yang berpegang pada hadis ini berpendapat bahwa hadis tersebut menunjukkan bahwa syarat-syarat dalam nikah lebih kuat daripada syarat-syarat dalam jual beli dan sewa-menyewa. Ini bertentangan dengan pendapat orang yang mensahkan syarat-syarat dalam jual beli tetapi tidak dalam nikah.

Ahmad membolehkan istri untuk mengecualikan apa yang dimiliki suami secara mutlak; ia dapat mensyaratkan agar tidak ikut bepergian bersamanya dan tidak pindah dari rumahnya. Ia juga

dapat menambahkan atas apa yang dimiliki suami secara mutlak dengan mensyaratkan agar suami tidak menikah lagi dan tidak mengambil selir.

Beliau juga membolehkan — berdasarkan riwayat yang dinukil darinya yang dikuatkan oleh sekelompok pengikutnya — bahwa masing-masing dari kedua mempelai dapat mensyaratkan pada pasangannya suatu sifat yang dimaksud, seperti kemakmuran, kecantikan, dan semacamnya, dan berhak membatalkan akad apabila sifat tersebut tidak terpenuhi. Beliau termasuk yang paling kuat pendapatnya dalam hal pembatalan nikah dan berakhirnya nikah. Beliau membolehkan pembatalan nikah karena cacat, seperti apabila suami menikah lagi padahal istri telah mensyaratkan agar suami tidak menikah lagi; karena penipuan, seperti apabila suami menyangka istrinya merdeka ternyata berstatus budak; dan karena ketidaksesuaian sifat menurut pendapat yang sah, seperti apabila suami mensyaratkan memiliki harta lalu ternyata sebaliknya. Nikah juga berakhir menurut beliau karena syarat-syarat yang rusak yang bertentangan dengan tujuannya, seperti pembatasan waktu dan persyaratan talak. Adapun apakah nikah batal karena rusaknya mahar, seperti mahar berupa khamr, bangkai, dan semacamnya, dalam hal itu terdapat dua riwayat darinya: pertama, ya, seperti nikah syighar — dan ini juga merupakan riwayat dari Malik; kedua, tidak batal, karena mahar bersifat mengikut dan nikah adalah akad yang berdiri sendiri — dan ini sesuai dengan pendapat Abu Hanifah dan Syafi'i.

Berdasarkan sebagian besar teks-teks pendapatnya, beliau membolehkan penjual untuk mensyaratkan kepada pembeli suatu tindakan atau penghindaran tertentu terhadap barang yang dijual,

yang merupakan tujuan penjual atau tujuan barang itu sendiri. Meskipun kebanyakan pengikutnya yang belakangan hanya membolehkan persyaratan pembebasan budak saja. Pendapat itu terkadang diriwayatkan darinya, namun pendapat pertama lebih banyak terdapat dalam perkataannya. Dalam Jami' Al-Khallal, dari Abu Thalib, disebutkan: saya bertanya kepada Ahmad tentang seorang laki-laki yang membeli budak perempuan dan mensyaratkan agar ia dijadikan selir — karena budak perempuan itu berharga tinggi sehingga keluarganya menginginkan agar ia dijadikan selir, bukan untuk pelayanan biasa — beliau menjawab: tidak mengapa.

Muhanna berkata: saya bertanya kepada Abu Abdillah tentang seorang laki-laki yang membeli budak perempuan dari seseorang, lalu penjualnya berkata: apabila kamu ingin menjualnya maka saya lebih berhak atasnya dengan harga yang kamu beli dariku? Beliau menjawab: tidak mengapa, tetapi selama masih ada syarat padanya ia tidak boleh menyetubuhinya dan tidak boleh mendekatinya, karena Ibnu Mas'ud berkata kepada seseorang: *"Jangan kamu dekati budak perempuan itu selama seseorang masih memiliki syarat padanya."*

Hanbal berkata: Affan menceritakan kepada kami, Hammad bin Salamah menceritakan kepada kami dari Muhammad bin Ishaq, dari Az-Zuhri, dari Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah: *"Bahwa Ibnu Mas'ud membeli budak perempuan dari istrinya dan mensyaratkan kepadanya apabila ia menjualnya maka budak itu kembali kepadanya dengan harga yang ia belinya. Ibnu Mas'ud lalu menanyakan hal itu kepada Umar bin Khatthab, maka Umar berkata: jangan kamu nikahi budak itu selama masih ada syarat padanya."*

Hanbal berkata: pamanku berkata: *"Setiap syarat yang berkaitan dengan kemaluan, hukumnya seperti ini,"* dan satu syarat dalam jual beli itu boleh. Akan tetapi Umar tidak menyukai Ibnu Mas'ud menyetubuhi budak itu karena ia telah membuat syarat untuk istrinya. Maka Umar tidak menyukai ia menyetubuhinya selama masih ada syarat padanya.

Al-Kirmani berkata: saya bertanya kepada Ahmad tentang seorang laki-laki yang membeli budak perempuan dan mensyaratkan kepada keluarganya bahwa ia tidak akan menjualnya dan tidak akan menghibahkannya? Sepertinya beliau memberikan keringanan dalam hal itu. Namun apabila mereka mensyaratkan bahwa apabila ia ingin menjualnya maka penjual lebih berhak atasnya dengan harga tersebut, maka ia tidak boleh mendekatinya — merujuk pada hadis Umar bin Khattab ketika berkata kepada Abdullah bin Mas'ud.

Beliau telah menegaskan di beberapa tempat bahwa apabila pembeli ingin menjual budak tersebut, ia tidak memiliki pilihan kecuali mengembalikannya kepada penjual dengan harga semula, seperti muqabalah. Kebanyakan pengikut belakangan dari pengikutnya berpendapat dengan pendapat yang membatalkan syarat ini. Terkadang mereka menafsirkan ucapan beliau "boleh" maksudnya adalah akadnya boleh. Namun sisa teks-teks beliau secara jelas menunjukkan bahwa yang dimaksud beliau adalah "syarat"-nya juga. Beliau mengikuti dalam hal itu kisah yang dinukil dari Umar, Ibnu Mas'ud, dan Zainab istri Abdullah — tiga orang sahabat.

Demikian pula pensyaratan agar barang yang dijual tidak dijual lagi dan tidak dihibahkan, atau agar budak perempuan itu dijadikan selir, dan semacamnya yang di dalamnya terdapat

penentuan satu penggunaan saja – sebagaimana Umar bin Syabbah meriwayatkan dalam berita-berita tentang Utsman: *"Bahwa ia membeli rumah dari Shuhaib dan mensyaratkan agar rumah itu diwakafkan untuk Shuhaib dan keturunannya setelahnya."*

Kesimpulan dari itu semua: kepemilikan menghasilkan berbagai macam tindakan yang beragam. Sebagaimana dibolehkan berdasarkan ijmak untuk mengecualikan sebagian barang yang dijual, dan Ahmad beserta selainnya membolehkan pengecualian sebagian manfaatnya, maka beliau juga membolehkan pengecualian sebagian tindakan yang dihasilkan dari kepemilikan.

Berdasarkan hal ini, siapa yang berkata bahwa syarat ini bertentangan dengan tuntutan akad, maka dijawab kepadanya: apakah ia bertentangan dengan tuntutan akad mutlak (tanpa syarat apa pun), ataukah bertentangan dengan tuntutan akad secara mutlak (dalam segala keadaan)? Apabila yang dimaksud adalah yang pertama, maka setiap syarat memang demikian. Apabila yang dimaksud adalah yang kedua, maka hal itu tidak dapat diterima. Yang sebenarnya terlarang adalah apabila syarat tersebut bertentangan dengan tujuan akad, seperti mensyaratkan talak dalam nikah atau mensyaratkan pembatalan dalam akad. Adapun apabila yang disyaratkan adalah sesuatu yang memang menjadi tujuan akad, maka itu tidak bertentangan dengan tujuannya.

Pendapat inilah yang sahih berdasarkan petunjuk Al-Qur'an, sunah, ijmak, pertimbangan akal, beserta istishab (pemeliharaan hukum asal) dan tidak adanya dalil yang menentanginya.

Adapun dalil dari Al-Qur'an, Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam surah Al-Maidah ayat 1: **"Wahai orang-orang yang beriman! Penuhilah akad-akad itu."** Akad-akad itu adalah perjanjian-perjanjian. Allah Ta'ala berfirman dalam surah Al-An'am ayat 152: **"Dan apabila kamu berbicara, berbicaralah dengan adil meskipun dia adalah kerabatmu, dan penuhilah janji Allah."** Allah Ta'ala berfirman dalam surah Al-Isra' ayat 34: **"Dan penuhilah janji, karena janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya."** Allah Ta'ala berfirman dalam surah Al-Ahzab ayat 15: **"Padahal mereka sebelumnya telah berjanji kepada Allah untuk tidak berpaling ke belakang, dan janji kepada Allah pasti diminta pertanggungjawabannya."**

Allah Subhanahu wa Ta'ala telah memerintahkan pemenuhan akad-akad, dan ini bersifat umum. Demikian pula Dia memerintahkan pemenuhan janji Allah dan pemenuhan janji. Termasuk dalam hal itu adalah apa yang seseorang ikatkan atas dirinya sendiri, berdasarkan firman-Nya: **"Padahal mereka sebelumnya telah berjanji kepada Allah"** (Al-Ahzab: 15). Ini menunjukkan bahwa janji Allah mencakup apa yang seseorang ikatkan atas dirinya sendiri, meskipun Allah belum memerintahkan hal yang dijanjikan itu sebelum perjanjian tersebut dibuat, seperti nazar dan jual beli. Allah hanya memerintahkan pemenuhan janji tersebut. Karena itulah Allah menggandengkannya dengan kejujuran dalam firman-Nya: **"Dan apabila kamu berbicara, berbicaralah dengan adil meskipun dia adalah kerabatmu, dan penuhilah janji Allah"** (Al-An'am: 152). Karena keadilan dalam perkataan adalah berita yang berkaitan dengan masa lalu dan masa kini, sedangkan pemenuhan janji adalah dalam perkataan yang berkaitan dengan masa mendatang. Sebagaimana firman

Allah Ta'ala dalam surah At-Taubah ayat 75-77: **"Di antara mereka ada yang berjanji kepada Allah: 'Sungguh jika Allah memberikan sebagian karunia-Nya kepada kami, niscaya kami akan bersedekah dan niscaya kami akan termasuk orang-orang yang saleh.' Namun ketika Allah memberikan kepada mereka sebagian dari karunia-Nya, mereka menjadi kikir dan berpaling, dan mereka memanglah orang-orang yang selalu membelakangi kebenaran. Maka Allah menanamkan kemunafikan dalam hati mereka sampai hari mereka menemui-Nya, karena mereka telah mengingkari janji yang telah mereka ikrarkan kepada Allah dan karena mereka selalu berdusta."**

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam surah An-Nisa' ayat 1: **"Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan peliharalah hubungan kekeluargaan."** Para mufasir — seperti Ad-Dhahhak dan selainnya — berkata: "saling meminta" maksudnya adalah saling berjanji dan saling membuat akad. Hal itu karena masing-masing pihak yang berakad meminta dari pihak lain apa yang diwajibkan akad berupa tindakan, penghindaran, harta, manfaat, dan semacamnya. Allah Subhanahu wa Ta'ala mengumpulkan dalam ayat ini dan sepanjang surah tersebut hukum-hukum sebab-sebab yang ada di antara anak Adam, baik yang bersifat alamiah seperti hubungan kekerabatan, maupun yang bersifat usaha manusia seperti akad-akad yang mencakup hubungan pernikahan, perwalian harta anak yatim, dan semacamnya.

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam surah An-Nahl ayat 91-92: **"Dan penuhilah janji Allah apabila kamu telah berjanji dan janganlah kamu melanggar sumpah setelah diikrarkan, sedang kamu telah menjadikan Allah sebagai saksimu. Sungguh**

Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. Dan janganlah kamu seperti perempuan yang menguraikan benangnya yang sudah dipintal dengan kuat, menjadi cerai-berai kembali; kamu menjadikan sumpah-sumpahmu sebagai alat penipuan di antaramu." "Al-Ayman" adalah jamak dari "yamin" (sumpah), dan setiap akad adalah sumpah. Dikatakan bahwa disebut demikian karena mereka dahulu membuat akad dengan berjabat tangan menggunakan tangan kanan. Hal itu ditunjukkan oleh firman-Nya dalam surah At-Taubah ayat 4-8: "Kecuali orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian dengan mereka, kemudian mereka tidak mengurangi sesuatu pun dari kewajibanmu dan tidak pula membantu seseorang yang memusuhimu, maka penuhilah perjanjian mereka sampai batas waktunya. Sungguh Allah mencintai orang-orang yang bertakwa. Apabila telah habis bulan-bulan haram itu, maka perangilah orang-orang musyrik di mana pun kamu temukan mereka, tawanlah dan kepunglah mereka, dan intailah di setiap tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, maka biarkanlah mereka. Sungguh Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. Dan jika ada orang dari kaum musyrik meminta perlindungan kepadamu, lindungilah dia agar dia dapat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah dia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu karena sesungguhnya mereka adalah kaum yang tidak mengetahui. Bagaimana mungkin orang-orang musyrik mendapat perjanjian di sisi Allah dan Rasul-Nya, kecuali orang-orang yang telah kamu adakan perjanjian dengan mereka di dekat Masjidil Haram? Selama mereka berlaku lurus kepadamu, berlakulah lurus pula terhadap mereka. Sungguh Allah mencintai orang-orang yang bertakwa. Bagaimana bisa, padahal jika mereka menang atas****

kamu, mereka tidak menghiraukan ikatan kekeluargaan maupun perjanjian."

"Al-III" adalah kekerabatan dan "adz-dzimmah" adalah perjanjian. Keduanya adalah yang disebutkan dalam firman-Nya: **"yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan peliharalah hubungan kekeluargaan"** (An-Nisa': 1), hingga firman-Nya dalam surah At-Taubah ayat 10: **"Mereka tidak memelihara ikatan kekeluargaan maupun perjanjian terhadap orang-orang mukmin, dan mereka itulah orang-orang yang melampaui batas."** Allah mencela mereka atas pemutusan hubungan kekerabatan dan penghianatan perjanjian, hingga firman-Nya dalam surah At-Taubah ayat 12: **"Tetapi jika mereka melanggar sumpah setelah ada perjanjian mereka."** Ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang kafir Makkah ketika Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam berdamai dengan mereka pada tahun Hudaibiyah, kemudian mereka melanggar perjanjian dengan membantu Bani Bakr melawan Khuza'ah.

Adapun firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam surah At-Taubah: **"Ini adalah pernyataan berlepas dirinya Allah dan Rasul-Nya dari orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian dengan mereka"** (At-Taubah: 1), maka perjanjian-perjanjian tersebut adalah perjanjian yang boleh diakhiri, bukan yang mengikat. Perjanjian tersebut bersifat mutlak dan Nabi memiliki pilihan antara meneruskannya atau membatalkannya, seperti halnya wakalah dan semacamnya. Siapa di antara para fuqaha dari pengikut kami dan selainnya yang berpendapat bahwa gencatan senjata tidak sah kecuali yang dibatasi waktu, maka pendapatnya – selain bertentangan dengan prinsip-prinsip Ahmad – juga ditolak oleh Al-Qur'an dan sunah Rasulullah shallallahu

'alaihi wa sallam dalam sebagian besar perjanjian yang beliau buat, karena beliau tidak memberikan batasan waktu kepada mereka.

Adapun perjanjian yang sudah ditentukan waktunya, maka tidak dibolehkan membatalkannya. Hal ini berdasarkan firman-Nya dalam surah At-Taubah ayat 4: **"Kecuali orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian dengan mereka, kemudian mereka tidak mengurangi sesuatu pun dari kewajibanmu dan tidak pula membantu seseorang yang memusuhimu, maka penuhilah perjanjian mereka sampai batas waktunya. Sungguh Allah mencintai orang-orang yang bertakwa."** Dan firman-Nya dalam surah At-Taubah ayat 7: **"Kecuali orang-orang yang kamu telah mengadakan perjanjian dengan mereka di dekat Masjidil Haram, selama mereka berlaku lurus terhadapmu, berlakulah lurus pula terhadap mereka. Sungguh Allah mencintai orang-orang yang bertakwa."** Dan firman-Nya dalam surah Al-Anfal: **"Dan jika kamu khawatir akan adanya pengkhianatan dari suatu golongan, maka kembalikanlah perjanjian itu kepada mereka secara adil."** Allah hanya membolehkan pembatalan perjanjian ketika muncul tanda-tanda pengkhianatan, karena ancaman itu datang dari pihak mereka.

Allah Ta'ala berfirman dalam surah Ash-Shaf: **"Wahai orang-orang yang beriman! Mengapa kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan?"** — hingga akhir ayat.

Terdapat juga dalam Shahih Muslim dari Abu Musa Al-Asy'ari: *"Sesungguhnya di antara Al-Qur'an yang telah dihapus bacaannya terdapat sebuah surat yang semisal surat Bara'ah: 'Wahai orang-orang yang beriman, mengapa kalian mengucapkan apa yang tidak kalian kerjakan, sehingga kesaksian itu akan*

dituliskan di leher-leher kalian dan kalian akan ditanya tentangnya pada hari kiamat'."

Allah Ta'ala berfirman: **"Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat dan janji-janji mereka"** (Al-Mu'minun: 8), dalam dua surat, yaitu Al-Mu'minun dan Al-Ma'arij. Ini merupakan bagian dari sifat orang-orang yang dikecualikan dari sifat keluh-kesah yang tercela, sebagaimana firman-Nya: **"Sesungguhnya manusia diciptakan bersifat keluh kesah lagi kikir. Apabila ia ditimpa kesusahan ia berkeluh kesah, dan apabila ia mendapat kebaikan ia amat kikir, kecuali orang-orang yang mengerjakan shalat, yang mereka itu tetap mengerjakan shalatnya, dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu bagi orang yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa, dan orang-orang yang mempercayai hari pembalasan, dan orang-orang yang takut terhadap azab Tuhannya — karena sesungguhnya azab Tuhan mereka tidak dapat dirasakan aman — dan orang-orang yang memelihara kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tidak tercela. Barang siapa mencari di balik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat dan janji-janji mereka"** (Al-Mu'minun: 8–19; Al-Ma'arij). Ini menunjukkan wajibnya hal tersebut, karena Allah tidak mengecualikan dari sifat tercela kecuali mereka yang memiliki semua sifat itu. Oleh karena itu, dalam surat tersebut tidak disebutkan kecuali hal-hal yang wajib. Demikian pula dalam surat Al-Mu'minun, Allah berfirman di awalnya: **"Mereka itulah orang-orang yang akan mewarisi, yang akan mewarisi surga Firdaus; mereka kekal di dalamnya"** (Al-Mu'minun: 10–11). Maka barang siapa tidak memiliki sifat-sifat

tersebut, ia bukan termasuk golongan yang mewarisi, karena zahir ayat menunjukkan pembatasan. Penyisipan kata pemisah antara mubtada dan khabar memang menandakan pembatasan. Barang siapa tidak termasuk pewaris surga, ia terancam hukuman kecuali Allah mengampuninya. Jika memelihara janji adalah wajib, maka memeliharanya berarti memenuhinya. Karena Allah menggandengkan antara janji dan amanah, Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pun menjadikan kebalikannya sebagai sifat orang munafik dalam sabdanya: *"Apabila berbicara ia berdusta, apabila berjanji ia mengingkari, apabila membuat perjanjian ia berkhianat, dan apabila bertikai ia berbuat curang."* Juga sabdanya: *"Seorang mukmin dapat memiliki segala tabiat kecuali khianat dan dusta."* Para ulama senantiasa berwasiat untuk jujur dalam perkataan dan menunaikan amanah, dan ini bersifat umum.

Allah Ta'ala berfirman: **"Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik, yaitu orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah untuk dihubungkan"** (Al-Baqarah: 26–27). Allah mencela mereka karena melanggar perjanjian-Nya dan memutus apa yang diperintahkan-Nya untuk disambung, karena kewajiban itu bisa bersumber dari syariat atau dari syarat yang dibuat seseorang atas pilihannya sendiri.

Allah juga berfirman: **"Orang-orang yang memenuhi janji Allah dan tidak melanggar perjanjian, dan orang-orang yang menghubungkan apa yang diperintahkan Allah untuk dihubungkan, dan mereka takut kepada Tuhannya serta takut kepada hisab yang buruk. Dan orang-orang yang sabar karena mengharap ridha Tuhannya, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka, secara**

sembunyi maupun terang-terangan, serta menolak kejahatan dengan kebaikan — mereka itulah yang mendapat tempat kesudahan yang baik, yaitu surga 'Adn yang mereka masuk ke dalamnya bersama orang-orang yang salih dari bapak-bapak mereka, istri-istri mereka, dan anak cucu mereka, sedang malaikat-malaikat masuk ke tempat-tempat mereka dari semua pintu. 'Salamun 'alaikum bima shabartum — keselamatan atasmu karena kesabaranmu' — maka alangkah baiknya tempat kesudahan itu. Dan orang-orang yang melanggar janji Allah sesudah perjanjian teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah untuk dihubungkan, serta membuat kerusakan di muka bumi — mereka itu mendapat laknat dan bagi mereka tempat kediaman yang buruk" (Ar-Ra'd: 20–25).

Allah berfirman: "Setiap kali mereka mengikat janji, segolongan mereka melemparkannya, bahkan kebanyakan mereka tidak beriman" (Al-Baqarah: 100).

Allah juga berfirman: "Akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah dan hari kemudian, kepada malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir yang memerlukan pertolongan, dan orang yang meminta-minta; dan memerdekakan hamba sahaya; mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan — mereka itulah orang-orang yang benar dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa" (Al-Baqarah: 177).

Allah Ta'ala berfirman: "Di antara Ahli Kitab ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya harta yang banyak,

dikembalikannya kepadamu; dan di antara mereka ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya satu dinar, tidak dikembalikannya kepadamu kecuali jika kamu selalu menagihnya. Yang demikian itu lantaran mereka mengatakan tidak ada dosa bagi kami terhadap orang-orang ummi. Mereka berkata dusta terhadap Allah, padahal mereka mengetahui. Sebenarnya siapa yang menepati janji dan bertakwa, maka sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa" (Ali 'Imran: 75–76).

Allah berfirman: **"Sesungguhnya orang-orang yang menukar janji Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga yang sedikit, mereka itu tidak mendapat bagian di akhirat, dan Allah tidak akan berkata-kata dengan mereka serta tidak akan melihat kepada mereka pada hari kiamat, dan tidak pula akan menyucikan mereka; bagi mereka azab yang pedih"** (Ali 'Imran: 77).

Allah Ta'ala berfirman: **"Itulah kafarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah, dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur"** (Al-Ma'idah: 89).

Hadits-hadits dalam masalah ini sangat banyak, di antaranya yang terdapat dalam Shahihain dari Abdullah bin Umar, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Empat perkara, barang siapa memiliki keempatnya maka ia adalah munafik sejati; dan barang siapa memiliki salah satunya maka pada dirinya terdapat satu sifat kemunafikan hingga ia meninggalkannya: apabila berbicara ia berdusta, apabila berjanji ia mengingkari, apabila membuat perjanjian ia berkhianat, dan apabila bertikai ia berbuat curang."*

Dalam Shahihain dari Abdullah bin Umar, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Setiap pengkhianat akan ditancapkan benderanya pada hari kiamat."*

Dalam Shahih Muslim dari Abu Sa'id, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Setiap pengkhianat akan ada benderanya di dekat pantatnya pada hari kiamat."* Dalam riwayat lain: *"Setiap pengkhianat akan memiliki bendera pada hari kiamat yang dikenal dengannya sesuai kadar pengkhianatannya. Ketahuilah, tidak ada pengkhianat yang lebih besar pengkhianatannya daripada seorang pemimpin rakyat."*

Dalam Shahih Muslim dari Buraidah bin Al-Hushaib, ia berkata: *"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam apabila mengangkat seorang komandan pasukan atau serangan kilat, beliau berwasiat kepadanya secara khusus untuk bertakwa kepada Allah, dan kepada seluruh kaum muslimin yang bersamanya untuk berbuat baik."* Kemudian beliau bersabda: *"Berperanglah dengan nama Allah dan di jalan Allah. Perangilah orang yang kafir kepada Allah. Berperanglah, jangan berkhianat, jangan melanggar janji, jangan mencincang, dan jangan membunuh anak-anak. Bila kamu bertemu musuhmu dari kalangan orang-orang musyrik, ajaklah mereka kepada tiga perkara — atau: pilihan — mana saja yang mereka penuhi terimalah dari mereka dan cegahlah dirimu dari mereka..."* hingga akhir hadits. Beliau melarang mereka dari berkhianat sebagaimana melarang dari mengambil ghulul (harta rampasan secara curang).

Dalam Shahihain dari Ibnu Abbas tentang Abu Sufyan bin Harb, ketika Heraklius bertanya kepadanya tentang sifat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Apakah beliau berkhianat?"* Ia menjawab: *"Tidak berkhianat, dan kami sedang dalam masa*

perjanjian dengannya, kami tidak tahu apa yang akan beliau lakukan." Ia berkata: "Tidak ada kata-kata yang bisa kumasukkan sesuatu di dalamnya selain kata-kata itu." Heraklius berkata dalam jawabannya: "Aku bertanya kepadamu apakah ia berkhianat, dan kamu menyebutkan bahwa ia tidak berkhianat. Demikianlah para rasul, mereka tidak berkhianat." Heraklius menjadikan ini sebagai sifat yang melekat pada para rasul.

Dalam Shahihain dari Uqbah bin Amir bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Sesungguhnya syarat yang paling berhak untuk kalian penuhi adalah syarat yang dengannya kalian menghalalkan kemaluan (pernikahan)." Ini menunjukkan bahwa syarat-syarat berhak untuk dipenuhi, dan syarat-syarat dalam pernikahan lebih berhak untuk dipenuhi daripada yang lainnya.*

Imam Al-Bukhari meriwayatkan dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: *"Allah Ta'ala berfirman: 'Tiga golongan yang Aku adalah musuh mereka pada hari kiamat: seseorang yang bersumpah atas nama-Ku lalu berkhianat, seseorang yang menjual orang merdeka lalu memakan harganya, dan seseorang yang mempekerjakan buruh lalu mengambil manfaat darinya tetapi tidak memberinya upah'." Allah mencela pengkhianat, dan setiap orang yang membuat syarat lalu melanggarnya sungguh telah berkhianat.*

Al-Qur'an dan Sunnah telah memerintahkan untuk memenuhi janji-janji, syarat-syarat, perjanjian-perjanjian, dan akad-akad, serta menunaikan amanah dan memeliharanya, sekaligus melarang pengkhianatan dan pelanggaran janji, dengan memberikan ancaman keras bagi pelakunya.

Karena hukum asal dari semua itu adalah larangan dan kerusakan kecuali yang diizinkan oleh syariat, maka tidak boleh diperintahkan secara mutlak dan tidak boleh dicela orang yang melanggar dan berkhianat secara mutlak. Ini serupa dengan membunuh jiwa yang hukum asalnya adalah haram kecuali yang diizinkan atau diwajibkan oleh syariat, sehingga tidak boleh diperintahkan membunuh jiwa secara mutlak lalu dibawa kepada kadar yang diperbolehkan. Berbeda dengan sesuatu yang jenis hukumnya wajib, seperti shalat dan zakat, yang boleh diperintahkan secara mutlak meskipun memiliki syarat dan penghalang. Seseorang dilarang shalat tanpa bersuci, dan dilarang bersedekah dengan sesuatu yang membahayakan dirinya. Demikian pula kejujuran dalam perkataan adalah wajib, meskipun kadang kejujuran bisa menjadi haram karena suatu faktor lain, dan yang wajib adalah diam atau menggunakan kiasan.

Jika jenis pemenuhan janji dan pemeliharaan perjanjian itu diperintahkan, maka diketahuilah bahwa hukum asal akad dan syarat adalah sah. Tidak ada makna dari kesahan kecuali apabila akibatnya terlaksana dan tujuannya tercapai. Tujuan dari akad adalah pelaksanaannya (pemenuhan janji), maka apabila Syari' telah memerintahkan tujuan dari perjanjian-perjanjian, hal itu menunjukkan bahwa hukum asal dari perjanjian itu adalah sah dan mubah.

Abu Dawud dan Ad-Daruquthni telah meriwayatkan dari hadits Sulaiman bin Bilal, ia berkata: Katsir bin Zaid mengabarkan kepada kami, dari Al-Walid bin Rabah, dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Perdamaian diperbolehkan di antara kaum muslimin, kecuali perdamaian yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal; dan*

kaum muslimin terikat pada syarat-syarat mereka." Mengenai Katsir bin Zaid, Yahya bin Ma'in dalam satu riwayat menyatakan ia tsiqah (terpercaya), namun dalam riwayat lain mendhaifkannya.

At-Tirmidzi dan Al-Bazzar meriwayatkan dari hadits Katsir bin Abdullah bin Amr bin Auf Al-Muzani, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Perdamaian diperbolehkan di antara kaum muslimin, kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat pada syarat-syarat mereka kecuali syarat yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal."* At-Tirmidzi berkata: hadits ini hasan shahih. Ibnu Majah meriwayatkan lafaz yang pertama. Namun Katsir bin Amr telah didhaifkan oleh jumhur ulama, dan Ahmad mencoret haditsnya dalam Al-Musnad sehingga tidak meriwayatkannya. Barangkali penilaian at-Tirmidzi terhadap kesahahannya didasarkan pada periwayatan dari beberapa jalur. Abu Bakar Al-Bazzar juga meriwayatkan dari Muhammad bin Abdurrahman Al-Bailamani, dari ayahnya, dari Ibnu Umar, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Manusia terikat pada syarat-syarat mereka selama sesuai dengan kebenaran."* Sanad-sanad ini, meskipun masing-masingnya lemah, namun terkumpulnya dari berbagai jalur saling menguatkan satu sama lain.

Makna inilah yang disaksikan oleh Al-Qur'an dan Sunnah, dan itulah hakikat dari mazhab ini. Sesungguhnya orang yang membuat syarat tidak boleh menghalalkan apa yang diharamkan Allah dan tidak boleh mengharamkan apa yang dihalalkan Allah, karena syaratnya ketika itu menjadi pembatal hukum Allah. Demikian pula ia tidak boleh menggugurkan apa yang diwajibkan Allah. Yang boleh bagi pembuat syarat adalah mewajibkan dengan

syarat apa yang sebelumnya tidak wajib tanpa syarat tersebut. Maka tujuan dari syarat-syarat adalah mewajibkan sesuatu yang sebelumnya tidak wajib dan tidak haram. Tidak adanya kewajiban bukanlah penafian kewajiban, sehingga syarat tersebut tidak bertentangan dengan syariat. Setiap syarat yang sah pasti menghasilkan kewajiban atas sesuatu yang sebelumnya tidak wajib. Dua orang yang bertransaksi jual beli masing-masing wajib menyerahkan kepada yang lain apa yang sebelumnya tidak wajib, dan masing-masing juga boleh melakukan apa yang sebelumnya tidak boleh, serta masing-masing haram melakukan apa yang sebelumnya tidak haram. Demikian pula keduanya dalam akad sewa dan akad nikah. Demikian pula bila disyaratkan suatu sifat dalam barang yang dijual, atau gadai, atau seorang wanita mensyaratkan tambahan atas mahar mitsil-nya, maka itu menjadi wajib, dan menjadi haram dan boleh karena syarat tersebut sesuatu yang sebelumnya tidak demikian. Makna inilah yang membuat sebagian orang menyangka bahwa hukum asal syarat-syarat adalah fasid (batal). Mereka berkata: karena syarat-syarat itu entah menghalalkan yang haram, atau mengharamkan yang halal, atau mewajibkan yang gugur, atau menggugurkan yang wajib, dan semua itu tidak boleh kecuali dengan izin Syari'. Muncullah syubhat pada sebagian orang sehingga mereka menyangka hadits tersebut bertentangan, padahal tidak demikian. Justru, setiap sesuatu yang haram tanpa syarat, maka syarat tidak dapat menghalalkannya, seperti riba, menyetubuhi milik orang lain, dan tetapnya perwalian bagi selain yang memerdekakannya. Allah mengharamkan hubungan seksual kecuali dengan akad nikah atau kepemilikan (budak), maka seandainya seseorang ingin meminjamkan budak wanitanya kepada orang lain untuk disetubuhi, itu tidak diperbolehkan, berbeda dengan

meminjamkannya untuk melayani, yang diperbolehkan. Demikian pula dengan perwalian: Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang penjualan dan hibah perwalian, Allah menjadikan perwalian seperti nasab, berlaku bagi yang memerdekakan sebagaimana nasab berlaku bagi orang tua. Beliau shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barang siapa mengaku bernasab kepada selain ayahnya atau mengakui perwalian selain tuannya, maka atasnya laknat Allah, para malaikat, dan seluruh manusia; Allah tidak menerima darinya ibadah fardu maupun yang sunnah."* Allah pun membatalkan apa yang berlaku di masa jahiliyah berupa pengangkatan anak orang lain sebagai anak kandung dan penisbatan orang yang dimerdekakan kepada selain tuannya. Ini adalah perkara yang tidak boleh dilakukan tanpa syarat, maka syarat pun tidak dapat menghalalkan apa yang haram darinya.

Adapun yang diperbolehkan tanpa syarat, maka syarat mewajibkannya, seperti tambahan mahar, tambahan harga, gadai, dan penundaan pengambilan hak. Seseorang boleh memberi wanita, boleh sukarela memberikan gadai dan penundaan, dan sejenisnya. Jika itu disyaratkan maka menjadi wajib, dan jika sudah wajib maka haram meminta apa yang sebelumnya halal tanpa syarat, karena meminta tidak diperbolehkan tanpa syarat tersebut. Syari' tidak memutlakkan diperbolehkannya menuntut orang yang berutang. Maka apa yang halal dan haram secara mutlak, syarat tidak mengubahnya.

Adapun apa yang dihalalkan Allah dalam keadaan tertentu dan tidak diperbolehkan secara mutlak, apabila syarat mengalihkannya dari keadaan itu, maka syarat tersebut tidaklah mengharamkan apa yang dihalalkan Allah. Demikian pula apa yang diharamkan Allah dalam keadaan tertentu dan tidak diharamkan

secara mutlak, maka syarat tidaklah menghalalkan apa yang diharamkan Allah, meskipun tanpa syarat hukum kebolehan dan keharaman itu masih berlaku (istishhab). Namun ada perbedaan antara tetapnya kebolehan dan keharaman berdasarkan nash, dengan tetapnya berdasarkan semata-mata istishhab.

Akad dan syarat mengangkat hukum yang ditetapkan oleh istishhab, tetapi tidak mengangkat apa yang ditetapkan oleh perkataan Syari'. Pengaruh-pengaruh dari para sahabat pun selaras dengan hal ini, sebagaimana yang dikatakan Umar radhiyallahu 'anhu: *"Titik akhir hak-hak adalah pada syarat-syarat."*

Adapun dari sisi pertimbangan rasional, ada beberapa sisi. Pertama: akad-akad dan syarat-syarat termasuk dalam kategori perbuatan adat (kebiasaan), dan hukum asalnya adalah tidak ada keharaman. Maka ketiadaan keharaman itu diistishhab hingga ada dalil yang menunjukkan keharaman, sebagaimana benda-benda ('ain) hukum asalnya adalah tidak haram. Firman Allah: **"Dan Dia telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu"** (Al-An'am: 119) bersifat umum mencakup benda-benda maupun perbuatan-perbuatan. Jika tidak haram maka tidak fasid, karena kerusakan (fasad) hanya timbul dari keharaman, dan jika tidak fasid maka ia sah.

Selain itu, tidak ada dalam syariat dalil yang menunjukkan keharaman jenis akad-akad dan syarat-syarat secara umum, kecuali apa yang telah ditetapkan kehalalannya secara tertentu. Kami akan menjelaskan —insya Allah— makna hadits Aisyah, dan bahwa tidak adanya dalil keharaman adalah bukti tidak adanya keharaman. Maka dengan istishhab rasional dan tidak adanya dalil syar'i, tetaplah tidak ada keharaman. Sehingga melakukannya

boleh jadi halal atau sekadar pemberian kelonggaran (afwan), sebagaimana benda-benda yang tidak diharamkan.

Kebanyakan dalil yang digunakan untuk menetapkan bahwa hukum asal benda-benda adalah tidak haram, baik berupa nash-nash umum, qiyas-qiyas yang shahih, istishhab rasional, maupun ketiadaan hukum karena ketiadaan dalilnya, semuanya dapat dijadikan bukti pula atas tidak haramnya akad-akad dan syarat-syarat di dalamnya, terlepas dari apakah itu dinamakan halal atau kelonggaran (afwu) berdasarkan perbedaan yang diketahui di kalangan ahab kami dan selain mereka. Sesungguhnya apa yang disebutkan Allah dalam Al-Qur'an tentang celaan terhadap orang kafir yang mengharamkan tanpa syariat: sebagiannya karena mengharamkan benda-benda, sebagiannya karena mengharamkan perbuatan-perbuatan. Sebagaimana orang-orang jahiliyah yang mengharamkan bagi orang yang sedang ihram untuk memakai pakaiannya sendiri dan bertawaf dengannya jika ia bukan dari kalangan Ahmas, lalu memerintahkannya untuk telanjang kecuali jika dipinjami pakaian oleh orang Ahmas; mereka juga mengharamkan baginya masuk ke bawah atap. Sebagaimana kaum Anshar mengharamkan seorang suami menggauli istrinya dari arah tertentu (menelungkup), dan mereka mengharamkan tawaf di Shafa dan Marwa. Bersamaan dengan itu, mereka kadang juga melanggar janji-janji yang telah mereka buat tanpa dasar syariat. Maka Allah subhanahu wa ta'ala memerintahkan mereka dalam surat An-Nahl dan surat-surat lainnya untuk memenuhi janji-janji itu, kecuali yang mengandung keharaman.

Diketahuiilah bahwa perjanjian-perjanjian wajib dipenuhi apabila tidak mengandung keharaman, meskipun kehalalannya tidak ditetapkan oleh syariat yang khusus, seperti perjanjian-

perjanjian yang dibuat pada masa jahiliyah yang diperintahkan untuk dipenuhi. Kami telah mengisyaratkan kaidah ini pada pembahasan sebelumnya, dan kami sebutkan bahwa tidak ada yang disyariatkan kecuali apa yang disyariatkan Allah, dan tidak ada yang diharamkan kecuali apa yang diharamkan Allah. Karena Allah mencela orang-orang musyrik yang mensyariatkan agama yang tidak diizinkan Allah dan mengharamkan apa yang tidak diharamkan Allah. Maka jika kita mengharamkan akad-akad dan syarat-syarat yang berlaku di antara manusia dalam muamalah kebiasaan mereka tanpa dalil syar'i, berarti kita telah mengharamkan apa yang tidak diharamkan Allah. Berbeda dengan akad-akad yang mengandung pensyariatan agama yang tidak diizinkan Allah, karena Allah telah mengharamkan pensyariatan agama yang tidak diizinkan-Nya. Maka tidak boleh mensyariatkan ibadah kecuali dengan syariat Allah, dan tidak boleh mengharamkan kebiasaan kecuali dengan pengharaman Allah. Akad-akad dalam muamalah adalah bagian dari adat kebiasaan yang dilakukan oleh muslim maupun kafir, meskipun di dalamnya terdapat nilai pendekatan diri (kepada Allah) dari sisi lain. Namun akad-akad itu bukanlah ibadah yang membutuhkan syariat, seperti pembebasan budak dan sedekah.

Jika dikatakan: akad-akad itu mengubah apa yang telah disyariatkan, karena kepemilikan atas kemaluan (dalam nikah) atau harta apabila telah tetap dalam suatu keadaan, lalu dibuatlah akad yang memindahkannya dari keadaan itu, maka berarti telah mengubah apa yang disyariatkan, berbeda dengan benda-benda yang tidak diharamkan yang tidak terjadi perubahan pada kebolehanannya.

Maka dijawab: tidak ada perbedaan di antara keduanya. Sebab benda-benda ('ain) adakalanya menjadi milik seseorang atau tidak. Jika menjadi milik, maka perpindahannya melalui jual beli atau yang lainnya tidak mengubahnya, dan itu termasuk akad. Jika tidak menjadi milik, maka kepemilikannya melalui penguasaan (istila') dan sejenisnya adalah suatu perbuatan yang mengubah hukumnya setara dengan akad.

Selain itu, benda-benda sebelum diambil (dizakat) pada dasarnya adalah haram. Maka zakat yang datang padanya setara dengan akad yang datang pada harta. Sebagaimana perbuatan kita terhadap benda-benda seperti mengambil dan menzakatinya hukum asalnya adalah halal meskipun mengubah hukum benda tersebut, demikian pula perbuatan kita terhadap kepemilikan dalam akad-akad dan sejenisnya hukum asalnya adalah halal meskipun mengubah hukum kepemilikan.

Sebab dari hal itu adalah: bahwa hukum-hukum yang ditetapkan melalui perbuatan kita — seperti kepemilikan yang ditetapkan melalui jual beli, dan kepemilikan atas hubungan intim yang ditetapkan melalui pernikahan — kitalah yang menghadirkan sebab-sebab dari hukum-hukum tersebut. Syariat menetapkan hukum karena sebabnya telah terpenuhi dari pihak kita, bukan menetapkannya secara langsung dari awal, sebagaimana ia menetapkan kewajiban dari hal-hal yang wajib dan keharaman dari hal-hal yang diharamkan secara langsung sejak awal. Maka jika kitalah yang menetapkan hukum tersebut, dan syariat tidak mengharamkan kita untuk menghapusnya, maka kita tidak dilarang untuk menghapusnya. Barang siapa membeli suatu barang, maka syariat menghalalkannya bagi si pembeli dan mengharamkannya bagi orang lain, karena ia telah menetapkan

sebab dari hal itu, yaitu kepemilikan yang ditetapkan melalui jual beli. Dan karena syariat tidak mengharamkan baginya untuk menghapus hal itu, maka ia boleh menghapus apa yang telah ia tetapkan dengan cara apa pun yang ia sukai, selama syariat tidak mengharamkannya. Seperti orang yang memberikan harta kepada seseorang: pada dasarnya tidaklah haram baginya untuk mempergunakan harta tersebut, meskipun hal itu menghilangkan kepemilikan yang telah ditetapkan oleh orang yang diberi, selama tidak ada halangan yang mencegahnya.

Inilah inti dari persoalan yang dengannya dapat dipahami landasan pembahasannya, yaitu bahwa hukum-hukum yang bersifat parsial – seperti halalnya harta ini bagi Zaid dan haramnya bagi Amr – tidak ditetapkan oleh syariat secara parsial pula, melainkan ditetapkan secara universal (kulliy), seperti firman-Nya: **"Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"** (Al-Baqarah: 275), dan firman-Nya: **"Dan dihalalkan bagi kalian selain yang demikian itu"** (An-Nisa': 24), serta firman-Nya: **"Maka nikahilah wanita-wanita yang kalian sukai"** (An-Nisa': 3). Hukum universal ini berlaku tetap, baik jual beli tertentu itu terjadi maupun tidak. Maka apabila terjadi suatu jual beli tertentu yang menetapkan kepemilikan secara spesifik, maka kepemilikan yang spesifik tersebut penyebabnya adalah perbuatan si hamba. Apabila si hamba menghapusnya, berarti ia hanya menghapus apa yang ia sendiri tetapkan melalui perbuatannya, bukan menghapus apa yang ditetapkan Allah dari hukum universal-Nya. Adapun hukum parsial yang ditetapkan Allah tidak lain hanyalah mengikuti perbuatan hamba sebagai sebabnya saja, karena syariat menetapkannya sejak awal.

Sebagian orang menyangka bahwa penghapusan hak-hak melalui akad dan pembatalan akad itu serupa dengan penghapusan (nasakh) hukum-hukum syariat, padahal tidaklah demikian. Sebab hukum yang bersifat mutlak tidak bisa dihapus kecuali oleh yang menetapkan, yaitu syariat. Sedangkan hukum yang bersifat spesifik ini ditetapkan karena si hamba memasukkannya ke dalam cakupan hukum yang mutlak. Maka sebagaimana memasukkannya ke dalam yang mutlak ada di tangan si hamba, demikian pula mengeluarkannya, karena syariat tidak pernah menetapkan hukum tertentu atas si hamba dalam perkara yang spesifik itu – misalnya dengan mengatakan: jual kain ini atau jangan kau jual, hibahkan atau jangan kau hibahkan. Hukum syariat hanya berlaku atas hal yang mutlak; apabila sesuatu yang spesifik dimasukkan ke dalamnya, barulah berlaku hukum yang spesifik itu.

Renungkanlah hal ini, dan bedakanlah antara perubahan hukum yang spesifik dan khusus yang ditetapkan oleh si hamba dengan cara memasukkannya ke dalam hukum yang mutlak, dengan perubahan hukum yang bersifat umum yang ditetapkan oleh syariat ketika sebabnya terpenuhi dari pihak si hamba. Apabila telah jelas bahwa akad-akad tidak ada yang diharamkan kecuali yang diharamkan oleh syariat, maka kewajiban memenuhinya pun hanyalah karena syariat mewajibkan pemenuhan akad secara mutlak, kecuali yang dikecualikan oleh dalil – dengan catatan bahwa pemenuhan akad termasuk kewajiban yang telah disepakati oleh semua agama, bahkan oleh seluruh orang yang berakal. Orang-orang yang berpendapat adanya kewajiban berdasarkan akal pun telah memasukkannya ke dalam kewajiban-kewajiban rasional. Maka melakukan akad sejak

awal tidaklah haram kecuali dengan keharaman dari syariat, dan memenuhinya wajib baik karena kewajiban dari syariat maupun karena kewajiban dari akal.

Selain itu, dasar dari akad-akad adalah kerelaan kedua belah pihak yang berakad, dan konsekuensi dari akad itu adalah apa yang mereka wajibkan atas diri mereka sendiri melalui akad tersebut. Sebab Allah berfirman dalam Kitab-Nya yang mulia: **"Kecuali jika merupakan perdagangan yang didasari kerelaan di antara kalian"** (An-Nisa': 29), dan firman-Nya: **"Jika mereka dengan senang hati memberikan sebagian dari mas kawin itu kepada kalian, maka makanlah dengan senang hati lagi baik"** (An-Nisa': 4). Allah mengaitkan bolehnya memakan itu dengan kerelaan hati, sebagai pengaitan antara akibat dengan syaratnya, sehingga menunjukkan bahwa kerelaan tersebut merupakan sebab bagi kebolehan itu — dan ini adalah hukum yang digantungkan pada sifat yang relevan dan sesuai, yang menunjukkan bahwa sifat tersebut adalah sebab bagi hukum tersebut. Maka apabila kerelaan hatilah yang membolehkan untuk memakan mas kawin, demikian pula berlaku pada seluruh bentuk pemberian sukarela, dengan menganalogikannya berdasarkan 'illat yang disebutkan secara eksplisit dan ditunjukkan oleh Al-Qur'an.

Demikian pula firman-Nya: **"Kecuali jika merupakan perdagangan yang didasari kerelaan di antara kalian"** (An-Nisa': 29) — Allah tidak mensyaratkan dalam perdagangan itu kecuali adanya kerelaan, yang mengharuskan bahwa kerelaan itulah yang membolehkan perdagangan. Apabila demikian, maka jika dua pihak yang berakad saling rela dalam suatu perdagangan, atau orang yang bersedekah rela dengan pemberiannya, maka hukum halalnya telah ditetapkan berdasarkan petunjuk Al-Qur'an, kecuali

jika mencakup apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya, seperti perdagangan dalam khamr dan sebagainya.

Selain itu, akad memiliki dua keadaan: keadaan mutlak dan keadaan terikat syarat. Maka perlu dibedakan antara akad yang mutlak dengan makna yang mutlak dari akad-akad. Apabila dikatakan: "Syarat ini bertentangan dengan konsekuensi akad," maka jika yang dimaksud adalah bertentangan dengan akad yang mutlak, maka demikian pula halnya dengan setiap syarat tambahan, dan ini tidak membahayakan. Namun jika yang dimaksud adalah bertentangan dengan konsekuensi akad baik yang mutlak maupun yang terikat syarat, maka hal itu membutuhkan dalil. Hal ini hanya benar apabila syarat tersebut bertentangan dengan tujuan akad. Sebab apabila suatu akad memiliki tujuan yang dimaksudkan dalam semua bentuknya, lalu disyaratkan di dalamnya sesuatu yang bertentangan dengan tujuan tersebut, maka berarti telah mengumpulkan dua hal yang bertentangan: menetapkan tujuan sekaligus meniadakannya, sehingga tidak ada sesuatu pun yang tercapai. Syarat semacam ini adalah batal berdasarkan kesepakatan, bahkan menurut kami ia membatalkan akad itu sendiri.

Syarat-syarat yang rusak terkadang batal karena bertentangan dengan tujuan syariat, seperti pensyaran wala' (hak perwalian) bagi selain orang yang memerdekakan. Syarat ini tidak bertentangan dengan konsekuensi akad maupun tujuannya — karena tujuan akad adalah kepemilikan, sedangkan pembebasan (itq) bisa saja menjadi tujuan akad, sebab membeli seorang budak untuk dibebaskan adalah hal yang sering dimaksudkan. Maka tetapnya wala' tidak bertentangan dengan tujuan akad, melainkan bertentangan dengan Kitab Allah dan

syarat-Nya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dengan sabdanya: *"Kitab Allah lebih berhak untuk diikuti, dan syarat Allah lebih kokoh."* Maka apabila syarat tersebut bertentangan dengan tujuan akad, akad itu menjadi sia-sia. Apabila bertentangan dengan tujuan syariat, berarti ia melanggar perintah Allah dan Rasul-Nya. Namun apabila tidak mengandung salah satu dari keduanya, maka ia tidak sia-sia dan tidak pula mengandung apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya — sehingga tidak ada alasan untuk mengharamkannya, bahkan yang wajib adalah menghalalkannya. Karena ia merupakan perbuatan yang dimaksudkan oleh manusia dan mereka membutuhkannya; sebab seandainya tidak ada kebutuhan terhadapnya, niscaya mereka tidak akan melakukannya. Sesungguhnya melangkah untuk melakukan suatu perbuatan merupakan tanda adanya kebutuhan terhadapnya, dan keharamannya tidak terbukti, maka ia dibolehkan berdasarkan apa yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah tentang penghapusan kesempitan.

Selain itu, akad-akad dan syarat-syarat tidak terlepas dari salah satu kemungkinan berikut: dikatakan bahwa keduanya tidak halal dan tidak sah kecuali jika ada dalil syar'i khusus yang menunjukkan kehalalannya — berupa nash, ijma', atau qiyas menurut jumhur — sebagaimana disebutkan dalam pendapat pertama; atau dikatakan keduanya tidak halal dan tidak sah hingga ada dalil syar'i yang menunjukkan kehalalannya, meskipun bersifat umum; atau dikatakan keduanya sah dan tidak haram, kecuali jika syariat mengharamkannya dengan dalil khusus atau umum.

Pendapat pertama adalah batil, karena Al-Qur'an dan Sunnah telah menunjukkan sahnya akad-akad dan serah-terima yang terjadi pada masa kekufuran, dan Allah memerintahkan untuk

memenuhinya apabila setelah masuk Islam tidak terdapat sesuatu yang diharamkan. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam ayat riba: **"Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkanlah sisa-sisa riba jika kalian benar-benar beriman"** (Al-Baqarah: 278). Allah memerintahkan mereka meninggalkan sisa riba yang masih ada dalam tanggungan, tetapi tidak memerintahkan mereka untuk mengembalikan apa yang telah mereka terima melalui akad riba. Bahkan pemahaman terbalik (mafhum) dari ayat tersebut — yang telah disepakati dalam pengamalannya — menunjukkan bahwa apa yang telah diterima itu tidak dilarang. Oleh karena itu, Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pada tahun Haji Wada' menggugurkan riba yang masih ada dalam tanggungan, namun tidak memerintahkan mereka mengembalikan yang telah diterima. Beliau shallallahu 'alaihi wa sallam juga bersabda: *"Pembagian apa pun yang dilakukan pada masa Jahiliyah tetap berlaku sebagaimana adanya, dan pembagian apa pun yang masih berlangsung saat Islam datang maka ia berlaku menurut aturan Islam."*

Beliau pun mengakui pernikahan-pernikahan yang dilangsungkan manusia pada masa Jahiliyah, tanpa mempertanyakan kepada seorang pun: apakah akadnya dilakukan dalam masa iddah atau bukan? Dengan wali atau tanpa wali? Dengan saksi atau tanpa saksi? Dan beliau tidak memerintahkan seorang pun untuk memperbarui akad nikah maupun menceraikan istrinya, kecuali apabila sebab pengharaman masih ada saat masuk Islam. Seperti ketika *beliau memerintahkan Ghailan bin Salamah Ats-Tsaqafi yang masuk Islam dalam keadaan memiliki sepuluh istri untuk mempertahankan empat dan menceraikan yang lainnya*, dan ketika *beliau memerintahkan Fairuz Ad-Dailami yang*

masuk Islam dalam keadaan menikahi dua perempuan bersaudara untuk memilih salah satunya dan menceraikan yang lain, serta ketika para sahabat memerintahkan orang-orang Majusi yang masuk Islam untuk menceraikan perempuan-perempuan yang termasuk mahram mereka. Karena itulah kaum Muslimin sepakat bahwa akad-akad yang dilakukan oleh orang-orang kafir dihukumi sah setelah masuk Islam apabila tidak diharamkan bagi kaum Muslimin, meskipun orang-orang kafir itu tidak melakukan akad tersebut dengan izin syariat. Seandainya akad-akad itu dianggap seperti ibadah yang tidak sah kecuali berdasarkan syariat, niscaya mereka memutuskan rusaknya akad tersebut, atau rusaknya akad yang pelakunya tidak berpegang pada syariat.

Jika dikatakan: Para fuqaha hadis dan ahli Hijaz telah bersepakat bahwa apabila akad dilakukan dengan cara yang diharamkan dalam Islam, kemudian mereka masuk Islam setelah penyebab keharaman itu hilang, maka akad tersebut tetap berlaku dan mereka tidak diperintahkan untuk memperbarui akad; karena Islam menghapus apa yang telah lalu. Maka akad yang mereka lakukan tanpa syariat tidaklah lebih rendah dari akad yang mereka lakukan dengan adanya keharaman syariat, dan keduanya menurut kalian adalah sama.

Kami menjawab: Tidaklah demikian. Sesungguhnya akad yang dilakukan dengan adanya keharaman hanya dihukumi sah apabila telah terjadi serah-terima. Adapun jika mereka masuk Islam sebelum serah-terima, maka akad itu dibatalkan. Ini berbeda dengan akad yang dilakukan tanpa syariat, yang tidak dibatalkan baik sebelum maupun setelah serah-terima. Dan saya tidak mendapati para fuqaha dari kalangan mereka maupun lainnya mensyaratkan serah-terima dalam pernikahan; bahkan mereka

menyamakan antara masuk Islam sebelum dukhul (hubungan suami-istri) dan sesudahnya, karena akad nikah itu sendiri menetapkan hukum-hukum secara mandiri meskipun belum terjadi serah-terima, seperti hubungan kekeluargaan melalui perkawinan dan semacamnya. Demikian pula hubungan badan itu sendiri menetapkan hukum-hukum meskipun terjadi tanpa nikah. Maka karena masing-masing dari akad dan hubungan badan memiliki tujuan tersendiri – meskipun tidak disertai yang lainnya – syariat mengakui keduanya. Ini berbeda dengan harta, di mana tujuan dari akad-akad harta adalah serah-terima. Apabila serah-terima tidak terjadi, tujuan akad tidak tercapai, sehingga syariat membatalkannya karena tujuannya tidak terwujud.

Dengan demikian, jelaslah bahwa tujuan para hamba dalam muamalat tidak dibatalkan oleh syariat kecuali disertai keharaman, karena syariat tidak mensahkannya kecuali dengan penghalalan.

Selain itu, apabila kaum Muslimin melakukan akad di antara mereka dan mereka tidak mengetahui keharaman maupun kehalalannya, maka para fuqaha semuanya – sejauh yang saya ketahui – mengesahkan akad tersebut selama mereka tidak meyakini keharamannya, meskipun pihak yang berakad saat itu tidak mengetahui kehalalannya baik melalui ijtihad maupun taklid. Tidak ada seorang pun yang mengatakan bahwa akad tidak sah kecuali apabila pihak yang berakad meyakini bahwa syariat telah menghalalkannya. Seandainya izin khusus dari syariat merupakan syarat sahnya akad, niscaya tidak ada satu pun akad yang sah kecuali setelah terbukti adanya izin tersebut – sebagaimana hakim yang memutus perkara tanpa ijtihad, ia berdosa meskipun keputusannya kebetulan benar.

Adapun jika dikatakan: harus ada dalil syar'i yang menunjukkan kehalalannya, baik umum maupun khusus, maka ada dua jawaban:

Pertama: penolakan, sebagaimana telah dikemukakan. Kedua: kami katakan bahwa dalil-dalil syar'i yang bersifat umum telah menunjukkan halalnya akad-akad dan syarat-syarat secara keseluruhan, kecuali apa yang dikecualikan oleh syariat. Adapun dalil-dalil yang mereka jadikan sebagai penentang akan kami bahas, insyaallah. Maka tidak tersisa kecuali pendapat ketiga, dan itulah yang dimaksudkan.

Adapun sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Syarat apa pun yang tidak terdapat dalam Kitab Allah maka ia batal, meskipun seratus syarat. Kitab Allah lebih berhak, dan syarat Allah lebih kokoh"* — kata "syarat" terkadang dimaksudkan sebagai mashdar (kata kerja nominal), dan terkadang sebagai maf'ul (objek/hasil). Demikian pula kata wa'd (janji) dan khalf (ingkar). Termasuk dalam hal ini adalah ungkapan mereka: "dirham buatan sang amir" — yang dimaksud dengan itu adalah hasilnya, bukan proses pembuatannya. Maka yang dimaksud dalam hadis ini — wallahu a'lam — adalah al-masyruth (sesuatu yang disyaratkan), bukan proses pengucapan syarat itu sendiri. Oleh karena itu beliau bersabda: *"meskipun seratus syarat"* — yakni meskipun ia telah mensyaratkan seratus syarat. Yang dimaksud bukan penghitungan jumlah ucapan syarat, melainkan penghitungan jumlah apa yang disyaratkan. Dalilnya adalah lanjutan sabda beliau: *"Kitab Allah lebih berhak, dan syarat Allah lebih kokoh"* — artinya: Kitab Allah lebih berhak dari syarat ini, dan syarat Allah lebih kokoh darinya. Hal ini hanya berlaku apabila syarat tersebut bertentangan dengan

Kitab Allah dan syarat-Nya, yaitu apabila apa yang disyaratkan termasuk sesuatu yang diharamkan oleh Allah Ta'ala.

Adapun apabila apa yang disyaratkan termasuk sesuatu yang tidak diharamkan Allah, maka ia tidak bertentangan dengan Kitab Allah dan syarat-Nya, sehingga tidak berlaku padanya ungkapan "Kitab Allah lebih berhak, dan syarat Allah lebih kokoh." Maka makna hadis itu adalah: barang siapa mensyaratkan sesuatu yang tidak terdapat dalam hukum Allah dan Kitab-Nya — baik secara langsung maupun tidak langsung — maka ia batal. Karena sesuatu yang disyaratkan itu haruslah merupakan perbuatan yang dibolehkan pengerjaannya tanpa syarat, agar mensyaratkannya menjadi sah dan mengikat karena syarat tersebut. Dan karena dalam Kitab Allah tidak pernah ada ketentuan bahwa wala' berlaku bagi selain orang yang memerdekakan, maka apa yang disyaratkan itu — yaitu penetapan wala' bagi selain orang yang memerdekakan — adalah syarat yang tidak terdapat dalam Kitab Allah. Maka perhatikanlah apa yang disyaratkan itu, apakah berupa perbuatan atau hukum. Jika Allah telah membolehkannya, maka mensyaratkannya adalah boleh dan wajib dipenuhi. Jika Allah tidak membolehkannya, maka mensyaratkannya tidak diperbolehkan. Misalnya, apabila seseorang mensyaratkan bahwa ia tidak akan bepergian bersama istrinya, maka apa yang disyaratkan ini terdapat dalam Kitab Allah, karena Kitab Allah membolehkan seseorang untuk tidak bepergian bersama istrinya. Maka apabila ia mensyaratkan ketiadaan perjalanan, berarti ia mensyaratkan sesuatu yang dibolehkan dalam Kitab Allah.

Maka inti hadis tersebut adalah: apabila apa yang disyaratkan bukan termasuk perbuatan yang dibolehkan, atau dapat dikatakan: tidak terdapat dalam Kitab Allah — artinya Kitab

Allah justru meniadakannya — sebagaimana sabda beliau: *"Akan ada kaum yang menceritakan kepada kalian apa yang tidak kalian kenal dan tidak pula dikenal oleh nenek moyang kalian"* — yakni apa yang kalian kenal kebalikannya — karena hal yang tidak dikenal itu banyak.

Kemudian kami katakan: apabila Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tidak bermaksud bahwa akad-akad dan syarat-syarat yang tidak dibolehkan oleh syariat adalah batal — dalam arti tidak ada sesuatu pun yang mengikat darinya, tidak kewajiban maupun keharaman — karena hal itu bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan akad-akad dan syarat-syarat yang diharamkan pun kadang melahirkan hukum-hukum yang mengikat. Sebab Allah telah mengharamkan akad zhihar dalam Kitab-Nya sendiri dan menyebutnya **"perkataan yang mungkar dan dusta"** (Al-Mujadilah: 2), namun kemudian mewajibkan kafarat bagi orang yang kembali melakukannya, dan bagi yang tidak kembali ditetapkan tujuan pengharaman itu sendiri berupa larangan hubungan badan atau larangan melanjutkan akad. Demikian pula nazar; Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam melarang nazar — sebagaimana telah terbukti dari beliau melalui hadis Abu Hurairah dan Ibnu Umar — dan beliau bersabda: *"Sesungguhnya nazar itu tidak mendatangkan kebaikan."* Namun beliau tetap mewajibkan penunaianya apabila berupa ketaatan, dalam sabdanya shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barang siapa bernazar untuk menaati Allah, maka hendaklah ia menaatinya; dan barang siapa bernazar untuk bermaksiat kepada Allah, maka janganlah ia bermaksiat kepada-Nya."*

Maka akad yang diharamkan boleh jadi menjadi sebab lahirnya kewajiban atau keharaman. Namun ia tidak bisa menjadi sebab penghalalan. Sebagaimana ketika dilarang jual beli gharar,

akad riba, dan nikah dengan mahram serta yang semacamnya — orang yang dilarang tidak memperoleh kebolehan dari perbuatan yang dilarang tersebut, karena yang dilarang adalah maksiat. Dan pada dasarnya kemaksiatan tidak menjadi sebab dari nikmat Allah dan rahmat-Nya, sedangkan kebolehan adalah bagian dari nikmat dan rahmat Allah. Meskipun terkadang kemaksiatan bisa menjadi sebab diberi kelonggaran dan dibukakan pintu-pintu dunia, namun itu adalah ketentuan takdir (qadar), bukan syariat. Bahkan ia bisa menjadi sebab hukuman Allah, dan pengharaman terkadang merupakan hukuman, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, Kami haramkan atas mereka makanan-makanan yang baik yang dahulu dihalalkan bagi mereka"** (An-Nisa': 160) — meskipun terkadang ia juga bisa berupa rahmat, sebagaimana syariat kita yang hanif ini.

Para penentang dalam kaidah ini dari kalangan Zhahiriyyah dan semacamnya terkadang menganggap bahwa segala sesuatu yang tidak ada izin khusus untuknya adalah akad yang haram, dan bahwa setiap akad yang haram keberadaannya sama seperti ketiadaannya. Padahal kedua premis ini tertolak, sebagaimana telah dikemukakan.

Terhadap argumen ini dapat pula dijawab dengan cara kedua: jika Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memaksudkan bahwa syarat-syarat yang tidak dibolehkan Allah meskipun tidak diharamkan-Nya adalah batal, maka kami katakan:

Kami telah menyebutkan apa yang terdapat dalam Al-Qur'an, Sunnah, dan atsar berupa dalil-dalil yang menunjukkan wajibnya memenuhi janji-janji dan syarat-syarat secara umum, dan bahwa yang dimaksudkan adalah kewajiban memenuhinya. Atas dasar ini, kewajiban memenuhinya mengharuskan bahwa syarat-syarat

tersebut adalah boleh. Sebab apabila memenuhinya wajib, berarti syarat itu tidak batal; dan apabila tidak batal, berarti ia boleh. Hal itu karena ungkapan "tidak terdapat dalam Kitab Allah" hanya mencakup apa yang tidak ada dalam Kitab Allah — baik secara umum maupun khusus. Adapun apabila Kitab Allah menunjukkan kebolehan secara umum, maka ia terdapat dalam Kitab Allah. Karena ungkapan "ini terdapat dalam Kitab Allah" mencakup apa yang ada di dalamnya secara khusus maupun secara umum. Dan atas dasar inilah makna firman Allah Ta'ala: **"Dan Kami turunkan kepadamu Kitab sebagai penjelas bagi segala sesuatu"** (An-Nahl: 89), dan firman-Nya: **"Tetapi sebagai pembenar bagi kitab-kitab yang sebelumnya"** (Yusuf: 111), serta firman-Nya: **"Kami tidak melewati sesuatu pun dalam Al-Kitab"** (Al-An'am: 38) — menurut pendapat yang menjadikan "Al-Kitab" di sini sebagai Al-Qur'an; adapun menurut pendapat yang menjadikannya sebagai Lauh Mahfuzh, maka tidak relevan di sini.

Yang menunjukkan hal itu adalah: bahwa syarat yang telah kami tunjukkan kebolehan berdasarkan Sunnah atau ijma' adalah sah berdasarkan kesepakatan, maka ia harus terdapat dalam Kitab Allah. Meski mungkin tidak terdapat dalam Kitab Allah secara khusus, namun dalam Kitab Allah terdapat perintah mengikuti Sunnah dan mengikuti jalan orang-orang beriman, sehingga syarat tersebut terdapat dalam Kitab Allah dari sudut pandang ini. Karena penjangkau dari penjangkau tetaplah penjangkau, dan dalil dari dalil tetaplah dalil dari sudut pandang ini.

Maka tersisa untuk dikatakan atas jawaban ini: apabila Kitab Allah mewajibkan pemenuhan syarat-syarat secara umum, maka syarat wala' pun masuk dalam keumuman tersebut.

[Maka dijawab]: Keumuman (dalil umum) baru bisa dijadikan hujjah apabila tidak ada dalil khusus yang menafikannya, sebab dalil khusus menafsirkan dalil umum. Adapun syarat yang dipersengketakan ini telah dinafikan oleh Nabi shallallahu alaihi wasallam melalui larangannya terhadap jual beli wala' dan penghibahan wala'. Beliau bersabda: *"Barangsiapa mengaku bernasab kepada selain ayahnya, atau berpindah wala' kepada selain mawali-nya, maka baginya laknat Allah, para malaikat, dan seluruh manusia."* Al-Quran pun menunjukkan hal tersebut melalui firman Allah Ta'ala: **"Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua hati dalam rongga dadanya; dan Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar itu sebagai ibumu, dan Dia tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anak kandungmu sendiri. Yang demikian itu hanyalah ucapanmu di mulutmu saja. Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan yang benar. Panggillah mereka (anak angkat itu) dengan nama ayah-ayah mereka; itulah yang lebih adil di sisi Allah. Jika kamu tidak mengetahui ayah mereka, maka mereka adalah saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu"** (Al-Ahzab: 4-5). Allah mewajibkan kita untuk memanggil seseorang dengan nama ayah kandungnya, bukan ayah yang mengangkatnya. Allah mengharamkan pengangkatan anak, kemudian memerintahkan agar jika ayah kandungnya tidak diketahui, ia dipanggil sebagai saudara seagama dan mawla-nya. Sebagaimana Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda kepada Zaid bin Haritsah: *"Engkau adalah saudara kami dan mawla kami."* Dan beliau shallallahu alaihi wasallam juga bersabda: *"Saudara-saudaramu adalah para pembantumu. Allah menjadikan mereka di bawah kekuasaanmu. Maka barangsiapa yang saudaranya berada di bawah kekuasaannya, hendaklah ia memberinya makan dari apa yang ia makan, dan memberinya pakaian dari apa yang ia kenakan."*

Allah Subhanahu wa Ta'ala menjadikan wala' setara dengan nasab, dan menjelaskan sebab wala' dalam firman-Nya: **"Dan (ingatlah) ketika engkau berkata kepada orang yang telah diberi nikmat oleh Allah dan engkau (juga) telah memberi nikmat kepadanya"** (Al-Ahzab: 37). Allah menjelaskan bahwa sebab wala' adalah kebaikan melalui pembebasan (i'taq), sebagaimana sebab nasab adalah kebaikan melalui kelahiran. Apabila berpindah dari orang yang telah berbuat baik melalui kelahiran adalah haram, maka begitu pula haram berpindah dari orang yang telah berbuat baik melalui pembebasan, karena keduanya semakna. Oleh karena itu, barangsiapa yang mensyaratkan kepada pembeli agar membebaskan budak namun wala'-nya untuk orang lain, maka ia seperti orang yang mensyaratkan kepada suami bahwa apabila ia memperoleh keturunan, maka nasabnya dinisbatkan kepada orang lain.

Kepada makna inilah Nabi shallallahu alaihi wasallam mengisyaratkan dalam sabdanya: *"Sesungguhnya wala' hanya milik orang yang membebaskan."*

Apabila Kitabullah telah menunjukkan haramnya syarat yang dipersengketakan ini—baik secara khusus maupun umum—maka syarat tersebut tidak masuk dalam kategori janji-janji yang Allah perintahkan untuk dipenuhi, karena Allah Subhanahu wa Ta'ala tidak memerintahkan sesuatu yang Dia haramkan. Meskipun demikian, yang lebih kuat dalam hati adalah bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam hanya menghendaki makna yang pertama, yaitu membatalkan syarat-syarat yang bertentangan dengan Kitabullah. Kesimpulannya: barangsiapa mensyaratkan sesuatu yang tidak diizinkan Allah, maka syarat tersebut menjadi haram, karena Kitabullah secara umum telah membolehkan apa

yang tidak diharamkan-Nya. Atau barangsiapa mensyaratkan sesuatu yang bertentangan dengan Kitabullah, berdasarkan sabda Nabi: *"Kitabullah lebih berhak untuk diikuti, dan syarat Allah lebih kuat."*

Apabila telah jelas bahwa ketidakharaman akad dan syarat-syarat secara keseluruhan serta keabsahannya bertumpu pada dua landasan: dalil-dalil syar'i yang bersifat umum, dan dalil-dalil rasional berupa istishab serta tidak adanya pengharaman, maka tidak boleh berfatwa berdasarkan kaidah ini dalam berbagai jenis masalah kecuali setelah berijtihad secara khusus mengenai jenis atau masalah tersebut: apakah terdapat dalil syar'i yang menunjukkan pengharaman atau tidak?

Adapun apabila sandarannya adalah istishab dan ketiadaan dalil syar'i: maka kaum muslimin telah berijma' dan telah diketahui secara pasti dari agama Islam bahwa tidak boleh bagi siapapun berkeyakinan dan berfatwa berdasarkan istishab dan penafian ini kecuali setelah mencari dalil-dalil khusus, jika ia memang termasuk ahlinya. Sebab segala sesuatu yang diwajibkan Allah dan Rasul-Nya, serta yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya, merupakan pengubah terhadap istishab ini. Karena itu, tidak dapat dipercaya kecuali setelah menelaah dalil-dalil syar'i bagi mereka yang memang ahli dalam hal itu.

Adapun apabila sandarannya adalah nash-nash umum: maka nash umum yang banyak pengkhususannya yang tersebar juga tidak boleh dijadikan pegangan kecuali setelah meneliti masalah tersebut: apakah ia termasuk yang dikecualikan ataukah yang dipertahankan? Dalam hal ini pun tidak ada perbedaan pendapat. Para ulama hanya berbeda pendapat mengenai nash umum yang tidak diketahui adanya pengkhususan, atau yang

diketahui ada pengkhususan pada kasus-kasus tertentu: apakah boleh menggunakannya pada kasus-kasus selain itu sebelum mencari pengkhusus yang bertentangan dengannya? Dalam masalah ini, para pengikut Al-Syafi'i dan Ahmad serta yang lainnya berbeda pendapat. Dari Ahmad diriwayatkan dua pendapat, dan sebagian besar keterangannya menyatakan bahwa orang-orang di zamannya dan yang semisalnya tidak boleh menggunakan zahir Kitab sebelum mencari penjelasannya dari sunnah, pendapat para sahabat, tabi'in, dan lainnya. Inilah pendapat yang benar yang dipilih oleh Abu al-Khattab dan selainnya. Sebab zahir yang tidak mengunggulkan dugaan bahwa tidak ada yang bertentangan dengannya, tidak mengunggulkan dugaan terhadap konsekuensinya. Apabila telah mengunggulkan dugaan ketiadaan pertentangan, maka barulah mengunggulkan dugaan terhadap konsekuensinya. Dan dugaan yang unggul ini tidak akan tercapai bagi para ulama mutaakhirin dalam kebanyakan nash umum kecuali setelah mencari dalil yang bertentangan—baik ketiadaan pertentangan dijadikan bagian dari dalil, sehingga dalilnya adalah zahir yang bebas dari qarinah, sebagaimana yang dipilih oleh sebagian pengikut kami dan lainnya yang tidak berpegang pada pengkhususan dalil dan 'illat—maupun pertentangan itu dijadikan penghalang bagi dalil, sehingga dalilnya adalah zahir, namun qarinah menghalangi penunjukannya, sebagaimana yang dikatakan oleh mereka yang berpegang pada pengkhususan dalil dan 'illat dari kalangan pengikut kami dan lainnya. Meskipun perbedaan dalam hal ini hanya berkaitan dengan pertimbangan akal, penggunaan lafaz, atau istilah dalam perdebatan, bukan kembali kepada persoalan ilmiah maupun fikih.

Jika demikian halnya, maka dalil-dalil yang menafikan keharaman akad dan syarat serta yang menetapkan kehalalannya dikecualikan oleh segala akad dan syarat yang diharamkan Allah dan Rasul-Nya. Karena itu, kaidah ini tidak dapat dimanfaatkan dalam berbagai jenis masalah kecuali disertai pengetahuan tentang hujjah-hujjah khusus dalam jenis tersebut. Kaidah ini lebih menyerupai ushul fikih—yang merupakan dalil-dalil umum—daripada menyerupai kaidah-kaidah fikih yang merupakan hukum-hukum umum.

Memang, seorang ahli fikih yang mengunggulkan dugaan ketiadaan pertentangan dalam suatu masalah yang diperdebatkan atau masalah baru dapat memanfaatkan kaidah ini. Maka kami akan menyebutkan beberapa kaidah hukum yang bersifat mutlak dari berbagai jenisnya.

Di antaranya: apa yang telah kami sebutkan bahwa setiap orang yang mengeluarkan suatu benda dari kepemilikannya melalui akad mu'awadah seperti jual beli dan khul', atau melalui tabarru' seperti wakaf dan pembebasan budak, boleh mengecualikan sebagian manfaatnya. Jika dalam perkara tersebut tidak boleh ada gharar seperti dalam jual beli, maka yang dikecualikan harus diketahui dengan jelas. Berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari, Abu Dawud, Al-Tirmidzi, dan Al-Nasa'i dari Jabir, ia berkata: *"Aku menjualnya—yakni untanya—kepada Nabi shallallahu alaihi wasallam, dan aku mensyaratkan agar aku dapat menungganginya sampai ke keluargaku."* Namun jika tidak demikian seperti dalam pembebasan budak dan wakaf, maka ia boleh mengecualikan pelayanan budak selama tuannya atau si fulan masih hidup, dan mengecualikan hasil wakaf selama pewakaf masih hidup.

Di antaranya pula: apabila penjual mensyaratkan kepada pembeli agar memerdekakan budak, hal ini sah menurut pendapat yang zahir dalam mazhab Al-Syafi'i, Ahmad, dan lainnya, berdasarkan hadits Barirah, meskipun ada pula pendapat yang berbeda dari keduanya.

Kemudian, apakah pemerdekaan itu menjadi wajib bagi pembeli—sebagaimana pemerdekaan yang wajib karena nazar, sehingga hakim dapat memaksanya jika ia menolak—ataukah penjual berhak membatalkan akad jika pembeli menolak memerdekakan, sebagaimana penjual berhak membatalkan akad karena hilangnya sifat yang disyaratkan pada barang yang dijual? Dalam hal ini terdapat dua pendapat dalam mazhab keduanya.

Kemudian Al-Syafi'i dan sebagian pengikut Ahmad berpendapat bahwa ini keluar dari qiyas, karena mengandung larangan bagi pembeli untuk bertindak atas kepemilikannya selain dengan cara memerdekakan, sedangkan hal itu bertentangan dengan konsekuensi akad. Sebab konsekuensi akad adalah kepemilikan yang membolehkan pemiliknya bertindak secara mutlak.

Mereka berkata: Sunnah membolehkannya karena Syari' memiliki perhatian khusus terhadap pemerdekaan yang tidak ada pada perkara lain. Oleh karena itu, Syari' mewajibkan sirayyah (perambatan merdeka) dalam pemerdekaan, meskipun di dalamnya terdapat pengeluaran hak milik sekutu tanpa kerelaannya. Karena pemerdekaan dibangun di atas penguatan, perambatan, dan berlakunya pada milik orang lain, maka tidak bisa diqiyaskan dengan perkara lainnya. Sehingga tidak boleh mensyaratkan selainnya.

Adapun ushul dan nash-nash Ahmad menghendaki bolehnya mensyaratkan setiap tindakan yang memiliki tujuan yang sah, meskipun di dalamnya terdapat larangan dari tindakan lainnya. Ibnu Al-Qasim berkata: Ditanyakan kepada Ahmad: "Seseorang menjual budak perempuan dengan syarat agar dibebaskan?" Ia membolehkannya. Lalu dikatakan kepadanya: "Pengikut Abu Hanifah berpendapat bahwa jual beli dengan syarat seperti ini tidak boleh." Ahmad menjawab: "Mengapa tidak boleh? Nabi shallallahu alaihi wasallam membeli unta Jabir dan mensyaratkan agar dapat menungganginya ke Madinah, dan Aisyah membeli Barirah dengan syarat akan memerdekakannya. Mengapa ini tidak boleh?" Ia berkata: "Ini hanya satu syarat, sedangkan larangan itu berlaku untuk dua syarat." Ditanyakan kepadanya: "Bagaimana jika ada dua syarat, bolehkah?" Ia menjawab: "Tidak boleh."

Ahmad menentang pendapat yang melarangnya, dan berdalil tentang bolehnya dengan: syarat yang dibuat Nabi shallallahu alaihi wasallam mengenai menunggangi unta Jabir, hadits Barirah, dan bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam hanya "*melarang dua syarat dalam satu jual beli*." Padahal hadits Jabir mengandung pengecualian sebagian manfaat dari barang yang dijual, yang merupakan pengurangan dari konsekuensi akad mutlak, sedangkan mensyaratkan pemerdekakan di dalamnya adalah suatu tindakan yang dikehendaki yang mengharuskan pengurangan dari konsekuensi akad mutlak.

Dengan demikian dapat diketahui bahwa Ahmad tidak membedakan antara pengurangan dalam hal tindakan atau dalam hal kepemilikan. Penggunaan argumennya dengan hadits tentang dua syarat merupakan dalil atas bolehnya jenis ini secara keseluruhan. Seandainya pemerdekakan bertentangan dengan

qiyas, niscaya Ahmad tidak akan mengqiyaskannya dengan perkara lain, dan tidak akan berdalil dengannya menggunakan apa yang mencakup keduanya.

Demikian pula Ahmad bin Al-Husain bin Hassan berkata: Aku bertanya kepada Abu Abdillah (Ahmad) tentang seseorang yang membeli budak dengan syarat: "Ia merdeka setelah kematianku?" Ia menjawab: "Ini adalah mudabbar." Ahmad membolehkan syarat tadbir seperti halnya pemerdekaan. Adapun para pengikut Al-Syafi'i berbeda pendapat mengenai syarat tadbir; Al-Rafi'i menguatkan pendapat bahwa syarat itu tidak sah.

Demikian pula Ahmad membolehkan syarat tasarri (menjadikannya sebagai gundik). Abu Thalib berkata: Aku bertanya kepada Ahmad tentang seorang laki-laki yang membeli budak perempuan dengan syarat ia dijadikan gundik—karena ia sangat berharga dan pemiliknya menginginkan agar ia dijadikan gundik, bukan untuk dijadikan pelayan. Ahmad menjawab: "Tidak mengapa."

Karena dalam tasarri terdapat tujuan yang sah bagi penjual maupun budak perempuan itu, maka Ahmad membolehkannya.

Demikian pula Ahmad membolehkan penjual budak perempuan dan semisalnya untuk mensyaratkan kepada pembeli agar tidak menjualnya kepada selain penjual, dan bahwa penjual berhak mengambilnya kembali dengan harga semula jika pembeli ingin menjualnya, sebagaimana yang diriwayatkan dari Umar, Ibnu Mas'ud, dan istri Ibnu Mas'ud, Zainab.

Inti dari semua itu adalah: bahwa barang yang dijual—yang masuk dalam akad mutlak beserta bagian-bagian dan manfaat-manfaatnya—boleh keduanya (penjual dan pembeli) mensyaratkan

penambahan di atasnya. Sebagaimana sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam: *"Barangsiapa menjual pohon kurma yang telah diserbuki, maka buahnya milik penjual kecuali jika pembeli mensyaratkannya."* Beliau membolehkan pembeli mensyaratkan tambahan di atas konsekuensi akad mutlak, dan ini boleh berdasarkan ijma'. Keduanya juga boleh mensyaratkan pengurangan darinya melalui pengecualian, sebagaimana *"Nabi shallallahu alaihi wasallam melarang pengecualian (tsunya) kecuali jika diketahui."* Ini menunjukkan bolehnya jika diketahui. Sebagaimana pula Jabir mengecualikan hak menunggangi untanya sampai ke Madinah.

Kaum muslimin telah berijma'—sepengetahuanku—at atas bolehnya mengecualikan bagian yang tidak tertentu (sya'i'), seperti menjual rumah kecuali seperempat atau sepertiga darinya, dan mengecualikan bagian yang tertentu jika memungkinkan dipisahkan tanpa menimbulkan kerugian. Seperti menjual buah kebun kecuali pohon-pohon kurma tertentu, atau menjual pakaian, budak, atau ternak yang telah keduanya lihat, kecuali sesuatu yang tertentu di antaranya.

Para ulama berbeda pendapat mengenai pengecualian sebagian manfaat, seperti menghuni rumah selama sebulan, menggunakan jasa budak selama sebulan, menunggangi hewan selama waktu tertentu, atau menuju ke kota tertentu. Meskipun demikian, para ahli fikih yang terkenal beserta para pengikutnya dan mayoritas sahabat sepakat bahwa hal itu memang bisa terjadi, seperti ketika seseorang membeli budak perempuan yang sudah bersuami; maka manfaat kemaluan yang dimiliki suami tidak masuk dalam akad, sebagaimana Aisyah membeli Barirah yang sudah bersuami. Namun Aisyah membelinya dengan syarat

memerdekakan, sehingga ia tidak berhak bertindak terhadapnya kecuali dengan cara memerdekakan, dan pemerdekaan tidak bertentangan dengan pernikahan Barirah. Oleh karena itu, Ibnu Abbas radhiyallahu anhum—yang merupakan salah satu perawi hadits Barirah—berpendapat bahwa penjualan budak perempuan merupakan talak baginya, bersama sejumlah sahabat lainnya; berdasarkan penafsiran firman Allah Ta'ala: **"Dan (diharamkan juga kamu menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya perempuan yang kamu miliki"** (An-Nisa': 24). Mereka berkata: apabila seseorang membelinya, menerima hadiahnya, atau mewarisinya, maka tangan kanannya telah memilikinya, sehingga ia halal baginya, dan hal itu tidak bisa terjadi kecuali dengan hilangnya hak suami. Sebagian ahli fikih berargumen dengan hadits Barirah untuk mendukung pendapat ini.

Ahmad tidak menerima argumen ini, karena Ibnu Abbas sendiri yang meriwayatkan hadits tersebut justru berbeda pendapat dengannya. Hal itu—wallahu a'lam—karena alasan yang telah aku sebutkan, bahwa Aisyah tidak memiliki Barirah dengan kepemilikan yang mutlak.

Kemudian para ahli fikih secara keseluruhan dan mayoritas sahabat berpendapat bahwa apabila budak perempuan yang sudah bersuami berpindah kepemilikannya—melalui jual beli, hibah, warisan, atau semisalnya, dan pemiliknya adalah orang yang terlindungi kepemilikannya—maka hak suami tidak hilang darinya. Pembeli dan semisalnya memilikinya kecuali manfaat kemaluan. Di antara argumen mereka: bahwa penjual sendiri seandainya ingin menghilangkan hak suami, ia tidak mampu melakukannya. Maka pembeli yang kedudukannya di bawah penjual tidak bisa lebih kuat darinya, dan kepemilikan yang diperoleh pembeli tidak bisa lebih

sempurna dari penjual. Sedangkan hak suami terlindungi dan tidak boleh dikuasai, berbeda dengan perempuan yang ditawan dalam perang—karena dalam masalah itu ada perbedaan pendapat yang bukan tempatnya di sini—sebab orang-orang kafir yang memerangi boleh diambil darah dan harta mereka, termasuk hak kemaluan yang mereka miliki.

Demikian pula, para ahli fikih hadits dan ulama Hijaz sepakat bahwa apabila seseorang menjual pohon yang buahnya telah tampak—seperti pohon kurma yang telah diserbuki—maka buahnya menjadi milik penjual yang berhak dibiarkan hingga masak sempurna. Dengan demikian, penjual telah mengecualikan manfaat pohon hingga buah itu masak sempurna. Demikian pula jual beli barang yang sedang disewakan—seperti rumah dan budak—kebanyakan mereka membolehkannya; pembeli memiliki bendanya tanpa manfaat yang menjadi hak penyewa.

Para ahli fikih hadits seperti Ahmad dan lainnya membolehkan pengecualian sebagian manfaat dalam akad sebagaimana dalam kasus-kasus yang disepakati, dan juga pengecualian sebagian bagian barang—baik yang tertentu maupun yang tidak tertentu. Demikian pula mereka membolehkan pengecualian sebagian bagian tertentu jika adat kebiasaan berlaku untuk memisahnya, seperti menjual kambing dan mengecualikan sebagian bagiannya, seperti kepala, kulit, dan kaki-kakinya.

Demikian pula dalam sewa-menyewa: akad mutlak menghendaki jenis pemanfaatan tertentu dalam sewa yang dibatasi waktu, seperti menyewa tanah untuk bercocok tanam, toko untuk berdagang atau berusaha, atau buruh untuk menjahit atau membangun dan semisalnya. Jika ada penambahan atau

pengurangan dari konsekuensi akad mutlak, maka itu boleh berdasarkan ijma' sepengetahuanku, dalam nikah pun demikian. Sebab akad nikah mutlak menghendaki hak menikmati secara mutlak sesuai adat kapan dan di mana yang dikehendaki, sehingga suami boleh memindahkan istri ke mana yang ia kehendaki jika tidak menimbulkan mudarat—kecuali yang dikecualikan berupa kenikmatan yang diharamkan atau yang menimbulkan mudarat, karena adat tidak menghendakinya—dan menghendaki hak istri atas mahar yang setara, serta haknya untuk dinikmati secara keseluruhan. Sebab jika suami impoten atau memiliki disfungsi ereksi, istri berhak memfasakh menurut ulama salaf dan para ahli fikih terkenal. Dan jika suami bersumpah ila', istri berhak berpisah darinya jika suami tidak kembali, berdasarkan Al-Quran dan ijma'. Meskipun sebagian ahli fikih tidak mewajibkan suami untuk menggauli dan membagi giliran dari awal, melainkan mencukupkan dengan dorongan alami, sebagaimana mazhab Abu Hanifah, Al-Syafi'i, dan salah satu riwayat dari Ahmad. Namun yang benar dari berbagai sisi adalah: bahwa suami wajib menggauli dan membagi giliran, sebagaimana ditunjukkan oleh Al-Quran, sunnah, atsar para sahabat, dan pertimbangan akal.

Apakah kewajiban menggauli dibatasi sekali setiap empat bulan dengan mengqiyaskan kepada ila', ataukah wajib menggaulinya dengan cara yang patut sebagaimana ia menafkahnya dengan cara yang patut? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat dalam mazhab Ahmad dan lainnya. Yang benar—yang ditunjukkan oleh sebagian besar nash-nash Ahmad, dan yang dipegang oleh mayoritas ulama salaf—adalah bahwa kewajiban yang ditimbulkan oleh akad bagi masing-masing suami istri terhadap yang lain, seperti nafkah, kenikmatan, dan giliran

menginap bagi istri, serta hak kenikmatan bagi suami, tidak dibatasi; melainkan dikembalikan kepada adat. Sebagaimana ditunjukkan oleh Al-Quran dalam firman Allah Ta'ala: **"Dan para istri mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut"** (Al-Baqarah: 228), dan sunnah dalam sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam kepada Hindun: *"Ambillah apa yang mencukupimu dan anakmu dengan cara yang patut."* Apabila suami istri berselisih dalam hal ini, hakim menetapkan berdasarkan ijtihadnya, sebagaimana para sahabat menetapkan kadar kewajiban menggauli bagi suami dengan beberapa kali. Dan barangsiapa dari pengikut Ahmad yang membatasi kewajiban menggauli, hal itu seperti Al-Syafi'i yang membatasi nafkah, karena keduanya dibutuhkan istri dan diwajibkan oleh akad. Pembatasan seperti itu lemah menurut kebanyakan ahli fikih, jauh dari makna Al-Quran, sunnah, dan pertimbangan akal. Al-Syafi'i membatasinya hanya untuk konsistensi dengan kaidah yang telah kami sebutkan darinya, yaitu menafikan ketidakjelasan dalam semua akad dengan mengqiyaskan kepada larangan jual beli gharar. Sehingga ia menjadikan nafkah yang wajib melalui akad nikah sebagai sesuatu yang ditentukan jumlahnya demi konsistensi tersebut. Dan perhatian terhadap ushul ini telah dikemukakan sebelumnya.

Demikian pula, akad mutlak mewajibkan keselamatan suami dari cacat jabbu (terpotong alat kelaminnya) dan impotensi menurut mayoritas ulama fikih. Demikian pula, menurut jumhur ulama, akad tersebut mewajibkan keselamatan istri dari hal-hal yang menghalangi hubungan badan seperti ratq (tersumbatnya jalan badan), serta keselamatannya dari gila, kusta, dan lepra. Begitu pula keselamatannya dari aib-aib yang menghalangi kesempurnaan hubungan, seperti keluarnya najis dari tubuh salah

satu pasangan dan semacamnya, menurut salah satu dari dua pendapat dalam mazhab Ahmad dan lainnya, namun tidak termasuk soal kecantikan dan sejenisnya. Adapun kewajiban akad ini juga mencakup: kufu (kesetaraan) laki-laki, tanpa lebih dari itu.

Kemudian, apabila salah satu pasangan mensyaratkan sifat tertentu yang dikehendaki pada pasangannya, seperti harta, kecantikan, keperawanan, dan semacamnya, maka syarat itu sah, dan pihak yang mensyaratkan berhak membatalkan akad ketika syarat tersebut tidak terpenuhi, menurut pendapat yang paling sahih dari dua riwayat Ahmad, pendapat yang paling sahih dari dua pendapat pengikut al-Syafi'i, dan zahir mazhab Malik. Adapun riwayat yang lain menyatakan: ia tidak berhak membatalkan akad kecuali dalam syarat kemerdekaan dan agama. Sedangkan mengenai syarat nasab menurut riwayat ini terdapat dua pendapat, baik yang mensyaratkan itu pihak perempuan terhadap laki-laki, maupun pihak laki-laki terhadap perempuan. Bahkan syarat yang diajukan perempuan terhadap laki-laki lebih kuat menurut kesepakatan para ulama fikih dari kalangan pengikut Ahmad dan lainnya. Adapun apa yang disebutkan sebagian pengikut Ahmad yang berbeda dengan hal itu tidak memiliki dasar.

Demikian pula, apabila salah satu pihak mensyaratkan sebagian sifat yang memang menjadi hak melalui akad mutlak, misalnya suami mensyaratkan bahwa dirinya mabtub (terpotong alat kelaminnya) atau impoten, atau istri mensyaratkan bahwa dirinya ratqa' (tersumbat) atau gila, maka syarat ini sah menurut kesepakatan para ulama fikih. Mereka sepakat tentang sahnya syarat yang mengurangi kewajiban akad, namun berselisih mengenai syarat penambahan di atas kewajiban tersebut dalam masalah ini, sebagaimana telah aku sebutkan. Karena mazhab Abu

Hanifah berpendapat: laki-laki tidak memiliki hak khiyar aib maupun khiyar syarat dalam pernikahan. Adapun mahar: jika melebihi mahar mitsil atau kurang darinya, maka hal itu diperbolehkan menurut kesepakatan.

Demikian pula, sebagian besar ulama salaf—atau banyak dari mereka—serta ulama fikih hadis dan Malik dalam salah satu dari dua riwayatnya memperbolehkan pengurangan kepemilikan suami, sehingga istri dapat mensyaratkan agar suami tidak memindahkannya dari kotanya atau rumahnya, dan agar suami memberikan tambahan di atas apa yang sudah menjadi hak istri secara mutlak, seperti suami membatasi dirinya hanya untuk sang istri sehingga ia tidak menikah lagi dan tidak mengambil selir. Namun menurut sebagian ulama salaf, Abu Hanifah, al-Syafi'i, dan Malik dalam riwayat yang lain: syarat ini tidak sah, walaupun menurut Abu Hanifah dan al-Syafi'i syarat tersebut berpengaruh dalam penetapan mahar.

Adapun qiyas yang lurus dalam bab ini—yang menjadi dasar prinsip Ahmad dan ulama fikih hadis lainnya—adalah bahwa mensyaratkan penambahan di atas akad mutlak dan mensyaratkan pengurangan darinya adalah boleh selama tidak dilarang oleh syariat. Jika penambahan itu ada pada objek atau manfaat yang diakadkan, dan pengurangan dari hal tersebut sebagaimana yang telah aku sebutkan, maka penambahan dalam kepemilikan yang wajib melalui akad dan pengurangan darinya adalah sama hukumnya. Apabila pembeli disyaratkan untuk memerdekakan budak, atau mewakafkan objek kepada penjual atau pihak lain, atau melunasi utang tertentu atau tidak tertentu dengan objek tersebut, atau menyambung silaturahmi dengannya dan semacamnya, maka itu adalah mensyaratkan tindakan yang

memiliki tujuan tertentu, dan yang serupa dengannya adalah sedekah wajib maupun sukarela.

Adapun membedakan antara pembebasan budak dan selainnya dengan alasan bahwa pembebasan budak mengandung keutamaan yang disukai oleh syariat adalah pendapat yang lemah, karena sebagian bentuk sedekah lebih utama darinya. Menyambung silaturahmi dengan kerabat yang membutuhkan lebih utama daripada memerdekakan budak, sebagaimana yang ditegaskan oleh Ahmad. Karena *sesungguhnya Maimunah, istri Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, pernah memerdekakan seorang budak perempuannya, maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Seandainya engkau memberikannya kepada paman-pamanmu, niscaya itu lebih baik bagimu."* Oleh karena itu, apabila seseorang yang meninggal memiliki kerabat yang tidak mewarisi, wasiat kepada mereka lebih utama daripada wasiat untuk memerdekakan budak. Dan aku tidak mengetahui adanya perselisihan dalam hal ini. Yang aku ketahui perselisihannya hanyalah dalam wajib tidaknya wasiat kepada mereka, karena dalam masalah ini terdapat dua riwayat dari Ahmad: pertama, wajib, sebagaimana pendapat segolongan ulama salaf dan khalaf; kedua, tidak wajib, sebagaimana pendapat tiga imam fikih dan lainnya. Apabila seseorang berwasiat kepada selain mereka dan mengabaikan mereka, apakah wasiat itu dialihkan kepada kerabatnya bukan kepada penerima wasiat, ataukah sepertiga diberikan kepada penerima wasiat dan dua pertiga kepada kerabatnya, sebagaimana harta warisan dibagi antara ahli waris dan penerima wasiat? Dalam hal ini terdapat dua riwayat dari Ahmad. Walaupun yang masyhur menurut kebanyakan pengikutnya adalah pendapat yang menyatakan berlakunya

wasiat. Jika sebagian bentuk sedekah lebih utama daripada memerdekakan budak, maka tidak tepat mengilatnya dengan kekhususan keutamaan yang lebih tinggi.

Selain itu, bisa jadi apa yang disyaratkan kepada pembeli lebih utama, seperti apabila ia memiliki utang kepada Allah berupa zakat, kafarat, nazar, atau utang kepada manusia, lalu disyaratkan kepadanya untuk melunasi utangnya dari barang yang dibeli tersebut, atau pembeli mensyaratkan kepada penjual untuk melunasi utangnya dari harga dan semacamnya, maka ini lebih kuat daripada mensyaratkan pembebasan budak.

Adapun siraayah (pembebasan yang merambat pada bagian yang belum dimerdekakan) terjadi hanya untuk menyempurnakan kemerdekaan. Dan hal serupa telah disyariatkan dalam harta, yaitu hak syuf'ah, yang disyariatkan untuk menyempurnakan kepemilikan bagi orang yang berhak syuf'ah, karena adanya mudarat dalam persekutuan. Kami berpendapat: hal itu disyariatkan dalam seluruh bentuk persekutuan, sehingga mitra dapat melakukan pembagian. Jika pembagian objek dimungkinkan, maka objek itu dibagi; jika tidak, maka nilainya yang dibagi apabila salah satu pihak memintanya. Dengan demikian, penyempurnaan pembebasan budak adalah salah satu bentuknya, karena persekutuan terkadang berakhir dengan pembagian dan terkadang dengan penyempurnaan.

Dasar dari semua itu adalah bahwa kepemilikan merupakan kemampuan syar'i untuk bertindak atas suatu objek, yang kedudukannya seperti kemampuan inderawi. Maka kemampuan untuk melakukan suatu tindakan tanpa tindakan lain dapat berlaku secara syar'i, sebagaimana dapat terjadi secara inderawi. Oleh karena itu, kepemilikan dalam syariat terdiri dari berbagai jenis,

sebagaimana kemampuan pun beragam jenisnya. Kepemilikan penuh memungkinkan pemilik untuk bertindak atas objek dengan cara menjual dan menghibahkan, dapat diwarisi, serta memungkinkan pemanfaatannya dengan cara dipinjamkan, disewakan, dan digunakan. Kemudian seseorang mungkin memiliki budak perempuan Majusi atau yang haram baginya karena hubungan susuan, sehingga ia tidak dapat menikmatinya, namun ia dapat memberikan imbalan atasnya melalui pernikahan, misalnya dengan menikahkan budak Majusi tersebut dengan laki-laki Majusi. Seseorang mungkin memiliki ummu walad (budak yang telah melahirkan anak tuannya) namun tidak dapat menjualnya atau menghibahkannya, dan menurut mayoritas umat Islam ia tidak dapat diwarisi, namun ia dapat menggaulinya dan mempekerjakannya menurut kesepakatan mereka. Demikian pula imbalan atasnya melalui pernikahan dan sewa diperbolehkan menurut kebanyakan ulama, seperti Abu Hanifah, al-Syafi'i, dan Ahmad.

Seseorang memiliki barang gadai dan wajib menanggung biayanya, namun ia tidak dapat melakukan tindakan yang menghilangkan hak penerima gadai, baik dengan menjual maupun menghibahkannya. Adapun dalam hal pembebasan terdapat perselisihan yang masyhur.

Budak yang dinazarkan untuk dimerdekakan, hewan hadyu, dan harta yang secara khusus telah dinazarkan untuk disedekahkan, serta semacamnya dari hal-hal yang telah ditetapkan penggunaannya untuk ibadah—para ulama fikih dari kalangan kami dan lainnya berselisih: apakah kepemilikannya hilang dengan hal itu atau tidak? Kedua pendapat itu menyimpang dari qiyas kepemilikan mutlak. Barang siapa berpendapat bahwa

kepemilikannya tidak hilang—sebagaimana yang dikatakan kebanyakan pengikut kami—maka itu adalah kepemilikan yang tidak dapat digunakan kecuali untuk tujuan yang telah ditentukan, yaitu memerdekakan, berkorban, atau bersedekah. Ini serupa dengan budak yang dibeli dengan syarat dimerdekakan, disedekahkan, atau dijadikan hadiah, atau fidyah yang dibeli dengan syarat dihadiahkan ke tanah haram. Barang siapa berpendapat bahwa kepemilikannya telah hilang, ia berpendapat bahwa pemiliknya itulah yang berhak untuk memerdekakannya, menghadihkannya, dan menyedekahkannya. Ini pun menyimpang dari qiyas hilangnya kepemilikan dalam kasus lain.

Demikian pula perselisihan para ulama fikih tentang wakaf kepada pihak tertentu: apakah objek wakaf menjadi milik Allah, berpindah kepada penerima wakaf, atau tetap dalam kepemilikan pewakaf? Dalam hal ini terdapat tiga pendapat dalam mazhab Ahmad dan lainnya.

Bagaimanapun juga, kepemilikan yang disifati itu merupakan jenis yang berbeda dari kepemilikan dalam jual beli atau hibah. Demikian pula kepemilikan penerima hibah dalam hal di mana pemberi hibah diperbolehkan untuk menarik kembali, seperti ayah yang menghibahkan sesuatu kepada anaknya menurut ulama fikih hadis, yaitu al-Syafi'i dan Ahmad, merupakan jenis yang berbeda dari lainnya, karena di situ pihak selain pemilik diberi wewenang untuk mengambilnya kembali dan membatalkan akadnya.

Yang serupa dengannya adalah berbagai kepemilikan dalam akad yang salah satu pihaknya diperbolehkan untuk membatalkan, seperti barang yang dijual dengan syarat menurut pendapat yang menyatakan bahwa kepemilikan telah berpindah kepada pembeli, yaitu al-Syafi'i dan Ahmad dalam salah satu dari dua pendapat

mereka, dan seperti barang yang dijual ketika pembeli mengalami kebangkrutan dalam membayar harga menurut ulama fikih hadis dan penduduk Hijaz, serta seperti barang yang dijual dan kemudian ditemukan cacat atau hilangnya suatu sifat yang disyaratkan, menurut semua umat Islam. Di sini dalam muawadhah (pertukaran) dan tabarru' (pemberian sukarela), pihak yang berakad berhak mengambil kembali objek tersebut, sementara kepemilikan ayah tidak dapat diambil kembali oleh siapapun, dan keduanya diikat oleh hakikat kepemilikan. Demikian pula kepemilikan anak dalam mazhab Ahmad dan ulama fikih hadis lainnya yang mengikuti makna Kitab dan nas Sunnah yang tegas.

Segolongan ulama salaf berpendapat: objek itu boleh digunakan oleh ayah tetapi dimiliki oleh anak, dalam artian bagi ayah objek itu seperti barang-barang mubah yang dapat dimiliki melalui penguasaan, sedangkan kepemilikan anak tetap berlaku atasnya sehingga anak dapat bertindak secara mutlak atasnya.

Apabila kepemilikan terdiri dari berbagai jenis, dan di dalamnya terdapat kemutlakan dan pembatasan sebagaimana yang telah aku sebutkan dan yang belum aku sebutkan, maka tidak mustahil bahwa penetapannya diserahkan kepada manusia: ia dapat menetapkan apa yang ia pandang memberi maslahat baginya, dan ia menolak menetapkan apa yang tidak ada maslahatnya baginya. Syariat tidak melarang manusia kecuali dari apa yang mengandung kerusakan yang lebih dominan atau murni. Apabila tidak ada kerusakan di dalamnya, atau kerusakannya tenggelam oleh maslahatnya, maka syariat tidak pernah melarangnya.

Pasal: Kaidah Keempat — Syarat yang Mendahului Akad Berkedudukan Sama dengan Syarat yang Menyertai Akad

Pasal

Kaidah keempat: Bahwa syarat yang mendahului akad berkedudukan sama dengan syarat yang menyertainya dalam zahir mazhab ulama fikih hadis, yaitu Ahmad dan lainnya, serta mazhab penduduk Madinah, yaitu Malik dan lainnya. Ini juga merupakan salah satu pendapat dalam mazhab al-Syafi'i yang ia tegaskan dalam masalah mahar sirr dan mahar 'alaniyyah, dan para pengikutnya menggunakannya untuk masalah syarat tahlil yang mendahului akad dan lainnya. Meskipun yang masyhur dari mazhab al-Syafi'i dan mazhab Abu Hanifah adalah bahwa syarat yang mendahului tidak berpengaruh, melainkan dianggap sebagai janji mutlak yang dianjurkan untuk ditepati. Ini juga merupakan salah satu pendapat dalam mazhab Ahmad yang terkadang dipilih oleh sebagian pengikutnya dalam beberapa kasus, seperti pilihan sebagian mereka bahwa tahlil yang disyaratkan sebelum akad tidak berpengaruh kecuali jika diniatkan oleh suami pada saat akad, dan pendapat segolongan besar yang meriwayatkan dari Ahmad bahwa syarat yang mendahului akad dalam masalah mahar tidak berpengaruh, dan yang berpengaruh hanyalah penyebutannya dalam akad. Di antara pengikut Ahmad, ada segolongan—seperti al-Qadhi Abu Ya'la—yang membedakan antara syarat yang mendahului dan menggugurkan tujuan akad, dengan syarat yang mendahului dan membatasinya. Jika syarat itu menggugurkan—seperti kesepakatan bahwa akad itu bersifat taljiah (pura-pura) atau tahlil—maka ia membatalkan akad. Jika syarat itu membatasi—seperti mensyaratkan mahar yang lebih rendah dari yang disebutkan—maka ia tidak berpengaruh. Namun

yang masyhur dalam nas-nas Ahmad, prinsip-prinsipnya, dan pandangan ulama senior pengikutnya, seperti pendapat penduduk Madinah, adalah bahwa syarat yang mendahului berkedudukan sama dengan syarat yang menyertai akad. Apabila kedua pihak telah bersepakat atas sesuatu kemudian akad dilangsungkan setelahnya, maka akad tersebut diarahkan kepada apa yang telah dikenal di antara keduanya dari kesepakatan mereka, sebagaimana dirham dan dinar dalam akad diarahkan kepada apa yang telah dikenal di antara mereka, dan sebagaimana seluruh akad hanya diarahkan kepada apa yang telah menjadi kebiasaan di antara dua pihak yang berakad.

Pasal: Kaidah Kelima – Tentang Sumpah dan Nazar

Mukadimah-Mukadimah yang Sangat Bermanfaat dalam Bab Ini

Mukadimah Pertama: Masalah Sumpah tentang Hukum yang Digunakan Bersumpah atau Hukum yang Dijadikan Objek Sumpah

Pasal

Kaidah kelima: Tentang sumpah dan nazar.

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: "**Wahai Nabi, mengapa engkau mengharamkan apa yang dihalalkan Allah bagimu demi mencari keridaan istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Sungguh, Allah telah mewajibkan kepadamu membebaskan dirimu dari sumpahmu.**" (at-Tahrim: 1-2)

Allah Ta'ala juga berfirman: "**Dan janganlah kamu jadikan Allah sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertakwa, dan**

mendamaikan manusia dengan sumpah-sumpahmu. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." (al-Baqarah: 224)

Allah Ta'ala berfirman: "Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan niat yang bersungguh-sungguh dalam hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun. Orang-orang yang meng-iila' istrinya diberi tangguh empat bulan. Kemudian jika mereka kembali (kepada istrinya), maka sungguh, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan jika mereka berketetapan hati untuk menceraikan, maka sungguh, Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." (al-Baqarah: 225-227)

Allah Ta'ala berfirman: "Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengharamkan apa yang baik yang telah dihalalkan Allah bagimu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Dan makanlah dari apa yang telah diberikan Allah kepadamu sebagai rezeki yang halal dan baik, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya. Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya adalah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian, atau memerdekakan seorang budak. Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah

menerangkan hukum-hukum-Nya kepadamu agar kamu bersyukur." (al-Ma'idah: 87-89)

Dalam ayat-ayat ini terdapat kaidah-kaidah yang agung, namun terlebih dahulu diperlukan beberapa mukadimah yang sangat bermanfaat dalam bab ini dan bab lainnya.

Mukadimah pertama: Sumpah mencakup dua kalimat: kalimat yang digunakan untuk bersumpah, dan kalimat yang dijadikan objek sumpah. Masalah-masalah sumpah: ada yang berkenaan dengan hukum yang digunakan untuk bersumpah, dan ada yang berkenaan dengan hukum yang dijadikan objek sumpah.

Adapun yang digunakan untuk bersumpah: sumpah-sumpah yang biasa digunakan oleh umat Islam yang dapat menimbulkan hukum tertentu ada enam jenis, tidak ada yang ketujuh.

Pertama: Sumpah dengan nama Allah dan yang semakna dengannya, termasuk yang di dalamnya terdapat komitmen kekufuran jika terbukti kebohongannya, seperti ucapan: "Aku adalah orang Yahudi" atau "Aku adalah orang Nasrani" jika melakukan hal ini, dengan segala perselisihan yang ada di antara para ulama fikih mengenainya.

Kedua: Sumpah dengan nazar yang disebut nazar lijaz (nazar pertengkaran) dan nazar ghadab (nazar kemarahan), seperti ucapan: "Aku wajib berhaji jika aku tidak melakukan ini," atau "Jika aku melakukan ini maka aku wajib berhaji," atau "Hartaku menjadi sedekah jika aku melakukan ini," dan sebagainya.

Ketiga: Sumpah dengan talak.

Keempat: Sumpah dengan memerdekakan budak.

Kelima: Sumpah dengan keharaman, seperti ucapan: "Yang haram atasku jika aku melakukan ini."

Keenam: Zihar, seperti ucapan: "Engkau bagiku seperti punggung ibuku jika aku melakukan ini."

Inilah keseluruhan sumpah yang biasa digunakan oleh umat Islam yang memiliki hukum tertentu.

Adapun bersumpah dengan makhluk—seperti bersumpah demi Ka'bah, demi kuburan seorang syaikh, demi nikmat sultan, demi pedang, atau demi kehidupan seseorang dari makhluk—maka aku tidak mengetahui adanya perselisihan di antara para ulama bahwa sumpah seperti ini makruh dan terlarang, dan bahwa bersumpah dengannya tidak mewajibkan hukuman pelanggaran sumpah maupun kafarat. Namun apakah bersumpah dengannya haram atau makruh tanzih? Dalam hal ini terdapat dua pendapat dalam mazhab Ahmad dan lainnya, dan yang paling sahih adalah bahwa itu haram. Oleh karena itu, pengikut kami—seperti al-Qadhi Abu Ya'la dan lainnya—berpendapat bahwa apabila seseorang berkata: "Sumpah-sumpah umat Islam aku tanggung jika aku melakukan ini," maka ia terikat dengan apa yang berlaku dalam sumpah dengan nama Allah, nazar, talak, pembebasan budak, dan zihar. Mereka tidak menyebut sumpah haramah (keharaman) karena sumpah haramah adalah zihar menurut Ahmad dan pengikutnya. Maka karena akibat hukum keduanya sama menurut mereka, haramah masuk ke dalam zihar. Mereka tidak memasukkan nazar ke dalam sumpah dengan nama Allah, meskipun boleh mengkafarat sumpah dengan nazar, karena akibat hukum sumpah dengan nazar—yang disebut nazar lijaz dan nazar ghadab—saat pelanggaran adalah memilih antara membayar kafarat atau melaksanakan yang dinazarkan. Sedangkan akibat

hukum sumpah dengan nama Allah hanyalah kafarat saja. Karena akibat hukum keduanya berbeda, maka keduanya dijadikan dua jenis sumpah yang berbeda.

Memang, apabila mereka mengambil riwayat Ahmad yang lain—yaitu bahwa sumpah dengan nazar akibat hukumnya hanyalah kafarat saja—maka sumpah dengan nazar masuk ke dalam sumpah dengan nama Allah.

Adapun perbedaan pendapat mereka dan perbedaan pendapat ulama lainnya mengenai apakah ucapan semacam itu dapat membentuk sumpah atau tidak, akan aku sebutkan nanti insya Allah Ta'ala. Tujuanku di sini hanyalah membatasi sumpah-sumpah yang biasa diucapkan oleh kaum muslimin.

Adapun sumpah-sumpah baiat, para ulama menyebutkan bahwa orang pertama yang mengada-adakannya adalah Al-Hajjaj bin Yusuf Ats-Tsaqafi. Sunah yang berlaku sebelumnya adalah bahwa rakyat membaiat para khalifah sebagaimana para sahabat membaiat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, yaitu mereka mengikat baiat sebagaimana mereka mengikat akad jual beli dan nikah serta sejenisnya, atau mereka menyebutkan syarat-syarat yang mereka baiatkan, kemudian berkata: "Kami membaiatmu atas hal itu," sebagaimana kaum Anshar membaiat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pada malam Aqabah. Ketika Al-Hajjaj mengada-adakan berbagai kefasikan, di antaranya adalah ia membuat rakyat bersumpah atas baiat mereka kepada Abdul Malik bin Marwan dengan talak, pembebasan budak, sumpah atas nama Allah, dan sedekah harta. Keempat sumpah inilah yang menjadi sumpah baiat lama yang diada-adakan. Kemudian para penguasa yang diangkat oleh para amir dan raja serta lainnya mengada-adakan sumpah-sumpah yang lebih banyak dari itu, dan

terkadang berbeda-beda menurut kebiasaan mereka. Barang siapa yang mengada-adakan hal itu, maka ia menanggung dosa atas keburukan yang ditimbulkan dari sumpah-sumpah tersebut.

[Mukadimah Kedua: Sumpah Diucapkan Terkadang dengan Redaksi Qasam dan Terkadang dengan Redaksi Jaza']

Mukadimah kedua: bahwa sumpah-sumpah ini diucapkan terkadang dengan redaksi qasam (sumpah langsung) dan terkadang dengan redaksi jaza' (syarat-balasan). Tidak dapat dibayangkan sumpah keluar dari dua redaksi ini.

Yang pertama, seperti ucapannya: "Demi Allah, aku tidak akan melakukan ini," atau "Talak mengikatku jika aku melakukan ini," atau "Haram atasku jika aku melakukan ini," atau "Haji atasku jika aku melakukan ini."

Yang kedua, seperti ucapannya: "Jika aku melakukan ini maka aku adalah Yahudi atau Nasrani atau berlepas diri dari Islam," atau "Jika aku melakukan ini maka istriku tertalak," atau "Jika aku melakukan ini maka istriku haram bagiku, atau ia bagiku seperti punggung ibuku," atau "Jika aku melakukan ini maka aku wajib haji," atau "Maka hartaku adalah sedekah."

Oleh karena itu, para fuqaha menetapkan dua bab untuk masalah-masalah sumpah: pertama, bab talak yang digantungkan pada syarat, di mana mereka menyebutkan sumpah dengan redaksi jaza' seperti *in* (jika), *idza* (apabila), *mata* (kapan), dan semisalnya, meskipun redaksi qasam juga masuk di dalamnya secara implisit. Kedua, bab yang memuat sumpah secara umum yang mencakup sumpah dengan nama Allah, talak, pembebasan

budak, dan lainnya, di mana mereka menyebutkan sumpah dengan redaksi qasam, meskipun redaksi jaza' juga masuk di dalamnya secara implisit. Masalah-masalah dari satu bab bercampur dengan masalah-masalah bab lainnya karena keduanya sering atau umumnya sepakat dalam makna. Oleh karena itu, sebagian fuqaha – seperti Abul Khattab dan lainnya – ketika menyebutkan bab talak yang digantungkan pada syarat dalam kitab talak, mereka mengiringinya dengan bab sumpah secara umum. Sedangkan sebagian lainnya – seperti Al-Khiraqi, Al-Qadhi Abu Ya'la, dan lainnya – hanya menyebutkan bab sumpah secara umum dalam kitab sumpah, karena hubungannya lebih erat di sana. Serupa dengan ini adalah bab had qadzaf (hukuman menuduh zina): sebagian ulama menyebutkannya bersama bab li'an karena keterkaitan keduanya, sementara sebagian lainnya mengakhirkannya ke dalam kitab hudud karena lebih spesifik di sana.

Ketika telah jelas bahwa sumpah memiliki dua redaksi – redaksi qasam dan redaksi jaza' – maka yang didahulukan dalam redaksi qasam diakhirkan dalam redaksi jaza', dan yang diakhirkan dalam redaksi jaza' didahulukan dalam redaksi qasam. Syarat yang dinafikan dalam redaksi jaza' ditetapkan dalam redaksi qasam. Jika seseorang berkata: "Talak mengikatku jika aku melakukan ini," maka ia telah bersumpah dengan talak untuk tidak melakukan perbuatan tersebut; talak didahulukan dan perbuatan diakhirkan dalam bentuk penafian. Seandainya ia bersumpah dengan redaksi jaza', ia akan berkata: "Jika aku melakukan ini maka istriku tertalak," sehingga perbuatan didahulukan dalam bentuk penetapan dan talak diakhirkan dalam bentuk penafian. Sebagaimana dalam qasam ia mendahulukan hukum dan

mengakhirkan perbuatan. Dengan kaidah ini, banyak masalah sumpah dapat terselesaikan.

Adapun redaksi jaza', pada dasarnya berupa kalimat fi'liyah (verbal), karena kata-kata syarat pada asalnya hanya berhubungan dengan fi'il (kata kerja). Sedangkan redaksi qasam: bisa berupa fi'liyah, seperti ucapan: "Aku bersumpah demi Allah," atau "Demi Allah," dan semisalnya; dan bisa berupa ismiyah (nominal), seperti ucapan: "Demi kehidupan Allah, sungguh aku akan melakukan," atau "Yang halal bagiku haram jika aku tidak melakukan."

Pembagian ini bukan hanya berlaku untuk sumpah antara seorang hamba dengan Allah, bahkan akad-akad lain yang berlangsung antar manusia pun demikian: terkadang dengan redaksi ta'liq (pengandaian) yaitu syarat dan jaza', seperti dalam ji'alah (sayembara): "Siapa yang mengembalikan budakku yang kabur maka ia mendapat sekian," dan dalam perlombaan: "Siapa yang menang maka ia mendapat sekian." Terkadang pula dengan redaksi jazm dan tahqiq (kepastian dan penetapan): bisa berupa redaksi khabar (berita) seperti "Aku jual" dan "Aku nikahkan," atau berupa redaksi thalab (permintaan) seperti "Jual kepadaku" dan "Ceraikan aku."

[Mukadimah Ketiga: Dengannya Tampak Rahasia Masalah-Masalah Sumpah dan Semisalnya]

Mukadimah ketiga — dan dengannya akan tampak rahasia masalah-masalah sumpah dan semisalnya — bahwa redaksi ta'liq yang disebut redaksi syarat dan redaksi mujaza'ah terbagi menjadi enam jenis, karena orang yang bersumpah: adakalanya tujuannya adalah terwujudnya syarat saja, atau terwujudnya jaza' saja, atau

terwujudnya keduanya. Adakalanya ia tidak menginginkan terwujudnya salah satu dari keduanya, melainkan tujuannya adalah tidak adanya syarat saja, tidak adanya jaza' saja, atau tidak adanya keduanya.

Pertama: serupa dengan banyak bentuk khul', kitabah, nadzar tabarrur (nadzar pendekatan diri kepada Allah), ji'alah, dan semisalnya. Jika seorang suami berkata kepada istrinya: "Jika engkau memberiku seribu maka engkau tertalak," atau "Maka aku telah meng-khul'mu," atau kepada budaknya: "Jika engkau membayar seribu maka engkau merdeka," atau berkata: "Jika engkau mengembalikan budakku yang kabur maka engkau mendapat seribu dirham," atau berkata: "Jika Allah menyembuhkan orang sakitku atau menyelamatkan hartaku yang jauh maka aku wajib memerdekakan budak atau bersedekah dengan ini" — pihak yang menggantungkan (ta'liq) mungkin hanya bermaksud mendapatkan harta, mengembalikan budak, dan menyelamatkan jiwa serta harta. Ia hanya mewajibkan jaza' sebagai kompensasi, seperti penjual yang hanya bertujuan mengambil harga dan mewajibkan penyerahan barang sebagai kompensasi. Jenis ini serupa dengan muawadah (pertukaran) dalam jual beli dan ijarah. Demikian pula jika ia menjadikan talak sebagai hukuman baginya, seperti berkata: "Jika engkau memukul ibuku maka engkau tertalak," atau "Jika engkau keluar dari rumah maka engkau tertalak." Dalam khul' ia menggantinya dengan talak atas harta karena ia menginginkan talak, sedangkan di sini ia menggantinya dengan talak atas kemaksiatannya.

Kedua: seperti jika suami berkata kepada istrinya: "Apabila engkau suci maka engkau tertalak," atau kepada budaknya: "Apabila aku mati maka engkau merdeka," atau "Apabila tiba awal

tahun maka engkau merdeka," atau "Maka hartaku adalah sedekah," dan semisalnya dari ta'liq yang murni bersifat penentuan waktu. Jenis ini serupa dengan yang langsung (tanjiz) dalam hal bahwa keduanya bertujuan menjatuhkan talak atau memerdekakan, hanya saja ia mengundurkannya hingga waktu tertentu — serupa dengan penundaan utang dan serupa dengan orang yang mengundurkan penjatuhan talak dari satu waktu ke waktu lain untuk suatu keperluan, bukan untuk kompensasi atau sumpah atas tuntutan atau pernyataan. Oleh karena itu, para fuqaha dari mazhab kami dan lainnya berkata: jika seseorang bersumpah bahwa ia tidak akan bersumpah dengan talak, seperti berkata "Demi Allah aku tidak akan bersumpah dengan talakmu," atau "Jika aku bersumpah dengan talakmu maka budakku merdeka," atau "Maka engkau tertalak" — maka jika ia berkata: "Jika engkau masuk" atau "Jika engkau tidak masuk" dan semisalnya yang mengandung makna dorongan atau larangan, ia dianggap bersumpah. Namun jika ta'liq tersebut murni, seperti berkata: "Apabila matahari terbit maka engkau tertalak," para ulama berselisih: pengikut Syafi'i berpendapat ia tidak bersumpah, sedangkan pengikut Abu Hanifah dan Al-Qadhi dalam Al-Jami' berpendapat ia bersumpah.

Ketiga — yaitu tujuannya adalah terwujudnya keduanya sekaligus — seperti orang yang telah disakiti istrinya hingga ia ingin menceraikannya sekaligus mendapatkan kembali tebusan darinya, lalu berkata: "Jika engkau membebaskanku dari maharmu atau nafkahmu maka engkau tertalak," dan ia menginginkan keduanya.

Keempat: tujuannya adalah tidak adanya syarat, tetapi jika syarat itu terwujud ia tidak membenci jaza', bahkan menginginkannya atau bersikap netap terhadapnya. Contohnya

jika berkata kepada istrinya: "Jika engkau berzina maka engkau tertalak," atau "Jika engkau memukul ibuku maka engkau tertalak," dan semisalnya dari ta'liq yang bertujuan agar syarat tidak terjadi, tetapi jika terjadi ia ingin bercerai karena istri itu tidak layak baginya. Jenis ini mengandung makna sumpah sekaligus makna penentuan waktu, karena ia melarangnya dari perbuatan itu dan bermaksud menjatuhkan talak jika perbuatan itu terjadi, sebagaimana ia bermaksud menjatuhkannya ketika mengambil kompensasi darinya, atau ketika istri suci, atau ketika hilal muncul.

Kelima: tujuannya adalah tidak adanya jaza' dan menggantungkannya pada syarat agar jaza' tidak terwujud, tanpa ada kepentingan dalam tidak adanya syarat. Jenis ini jarang, seperti orang yang berkata: "Jika engkau mengenai seratus sasaran maka aku beri engkau sekian."

Keenam: tujuannya adalah tidak adanya syarat maupun jaza', dan jaza' digantungkan pada syarat agar keduanya tidak terwujud – ini seperti nadzar lijaz dan kemarahan, dan seperti sumpah dengan talak atau pembebasan budak atas dorongan, larangan, pembenaran, atau pendustaan. Contohnya jika dikatakan kepadanya: "Bersedekahlah kepada si fulan," atau "Damaikanlah si fulan dan si fulan," atau "Berhajilah tahun ini," lalu ia berkata: "Jika aku bersedekah kepadanya maka ia wajib puasa sekian hari," atau "Maka istrinya tertalak," atau "Maka budak-budaknya merdeka." Atau ia berkata: "Jika aku tidak melakukan ini dan ini maka atasku nadzar sekian," atau "Istriku tertalak," atau "Budakku merdeka." Atau ia bersumpah atas perbuatan orang lain yang ingin ia cegah, seperti budaknya, kerabatnya, atau temannya yang ia dorong untuk menaatinya, lalu berkata kepadanya: "Jika engkau melakukan," atau "Jika engkau tidak melakukan, maka atasku sekian," atau

"Maka istriku tertalak," atau "Maka budak-budakku merdeka," dan semisalnya.

Ini adalah nadzar lijaz dan kemarahan, beserta hal-hal yang serupa dengannya berupa sumpah dengan talak dan pembebasan budak — berbeda maknanya dari nadzar tabarrur dan taqarrub beserta hal-hal yang serupa dengannya berupa khul' dan kitabah. Karena orang yang berkata: "Jika Allah menyelamatkanku atau menyelamatkan hartaku dari ini, atau jika Allah memberiku ini, maka aku wajib bersedekah, berpuasa, atau berhaji" — tujuannya adalah terwujudnya syarat berupa keberuntungan atau keselamatan, dan ia bermaksud bersyukur kepada Allah atas hal itu dengan apa yang ia nadzarkan. Demikian pula pihak yang berkhul' dan budak yang berkitabah bertujuan mendapatkan kompensasi dan memberikan talak atau kemerdekaan sebagai gantinya.

Adapun nadzar dalam lijaz dan kemarahan, seperti jika dikatakan kepadanya: "Lakukan ini," lalu ia menolak, kemudian berkata: "Jika aku melakukannya maka atasku haji atau puasa" — di sini tujuannya adalah agar syarat tidak terjadi, lalu karena kuatnya penolakan ia mewajibkan dirinya hal-hal yang berat itu jika ia melakukannya, agar kewajiban itu menjadi penghalang baginya dari melakukan perbuatan tersebut. Demikian pula jika berkata: "Jika aku melakukannya maka istriku tertalak," atau "Maka budak-budakku merdeka" — tujuannya hanyalah menahan diri, dan ia mewajibkan pada dirinya dengan anggapan melakukan perbuatan itu hal-hal yang berat baginya berupa perpisahan dengan keluarga dan hilangnya harta. Tujuan orang ini bukan untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan memerdekakan atau bersedekah, bukan pula untuk menceraikan istrinya. Oleh karena itu, para ulama

menyebut ini nadzar lijaz dan kemarahan, diambil dari sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits yang diriwayatkan oleh keduanya (Bukhari dan Muslim) dari hadits Abu Hurairah: *"Demi Allah, sungguh seseorang yang bersikeras dengan sumpahnya dalam urusan keluarganya itu lebih berdosa baginya di sisi Allah daripada jika ia membayar kafarat yang diwajibkan Allah atasnya."*

Bentuk nadzar ini dalam lafaz serupa dengan bentuk nadzar tabarrur, namun maknanya sangat berbeda dari maknanya. Dari sinilah muncul syubhat yang akan kami sebutkan dalam bab ini insya Allah Ta'ala yang menimpa sebagian ulama. Dengan ini pula tampak fiqh para sahabat yang memperhatikan makna lafaz, bukan hanya bentuk zahirnya.

Ketika engkau telah memahami jenis-jenis yang masuk dalam bagian ta'liq ini, engkau pun tahu bahwa sebagiannya bermakna sumpah dengan redaksi qasam, dan sebagiannya tidak bermakna sumpah dengan redaksi qasam. Kapan pun syarat yang dimaksud adalah dorongan untuk melakukan suatu perbuatan atau larangan darinya, atau pembenaran suatu berita atau pendustaannya — maka syarat tersebut dimaksudkan untuk tidak terjadi beserta jaza'-nya, seperti nadzar lijaz dan kemarahan, dan sumpah dengan talak dalam konteks lijaz dan kemarahan.

Kaidah Pertama: Orang yang bersumpah dengan nama Allah subhanahu, hukumnya telah dijelaskan oleh Allah melalui Al-Qur'an, sunnah, dan ijma'.

Adapun dari Al-Qur'an, Allah Ta'ala berfirman: **"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu**

disebabkan (sumpah-sumpah) yang disengaja oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun." (Al-Baqarah: 225). Allah juga berfirman: "Sesungguhnya Allah telah mewajibkan bagi kamu sekalian membebaskan diri dari sumpah-sumpah kamu." (At-Tahrim: 2). Dan Dia berfirman: "Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud, tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian, atau memerdekakan seorang budak. Siapa yang tidak mampu melakukan yang demikian, maka kafaratnya berpuasa tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpah-sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan hukum-hukum-Nya kepadamu agar kamu bersyukur." (Al-Maidah: 89).

Adapun dari sunnah: dalam Shahihain, dari Abdurrahman bin Samurah bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda kepadanya: *"Wahai Abdurrahman bin Samurah, janganlah engkau meminta jabatan kepemimpinan, karena jika engkau diberinya atas permintaan maka engkau diserahkan kepadanya, dan jika engkau diberinya tanpa permintaan maka engkau ditolong dalam mengembannya. Dan apabila engkau bersumpah atas suatu sumpah lalu engkau melihat yang lain lebih baik darinya, maka lakukan yang lebih baik itu dan bayarlah kafarat sumpahmu."*

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menjelaskan kepadanya hukum amanah berupa kepemimpinan, dan hukum janji berupa sumpah. Pada awal Islam mereka tidak memiliki jalan keluar dari sumpah sebelum kafarat disyariatkan. Oleh karena itu Aisyah

berkata: "Abu Bakar tidak pernah melanggar sumpahnya hingga Allah menurunkan kafarat sumpah." Hal ini karena sumpah dengan nama Allah adalah akad dengan Allah, sehingga wajib dipenuhi sebagaimana akad-akad lainnya bahkan lebih kuat; sebab ucapan "Aku bersumpah dengan Allah," "Aku bersumpah atas nama Allah," "Aku bersumpah demi Allah," dan semisalnya bermakna "Aku berakad dengan Allah." Oleh karena itu kata tersebut disertai huruf ber-makna ilsaq (penempelan/pengikatan) yang digunakan dalam pengikatan dan akad. Maka yang disumpahkan terikat dengan Allah, sebagaimana kedua tangan saling terikat dalam suatu perjanjian. Karena itulah Allah subhanahu menyebutnya "akad" dalam firman-Nya: **"Tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja."** (Al-Maidah: 89). Jika ia telah mengikatnya dengan Allah, maka melanggarnya merupakan pembatalan janji dan perjanjian dengan Allah, seandainya Allah tidak mewajibkan tahlilah (jalan keluar). Oleh karena itu pembatalannya disebut hinth, dan hinth pada asalnya berarti dosa. Maka melanggar sumpah menjadi sebab dosa seandainya tidak ada kafarat yang menghapusnya; kafarat itulah yang menghalangi munculnya dosa.

Serupa dengan rukhsah kafarat sumpah setelah pengikatannya adalah rukhsah kafarat zhihar, setelah sebelumnya zhihar pada masa jahiliyah dan awal Islam dianggap talak. Demikian pula ila', yang pada mereka dahulu juga dianggap talak — hal ini berjalan sesuai kaidah wajibnya memenuhi konsekuensi sumpah. Jika ila' mewajibkan pemenuhan konsekuensinya berupa meninggalkan hubungan suami istri, maka hubungan itu menjadi haram; dan pengharaman hubungan secara mutlak mengharuskan hilangnya kepemilikan yaitu talak. Demikian pula zhihar jika

mewajibkan pengharaman, maka pengharaman itu mengharuskan hilangnya kepemilikan, karena istri tidak mungkin diharamkan secara mutlak. Oleh karena itu Allah subhanahu wa ta'ala berfirman: **"Wahai Nabi, mengapa engkau mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu demi mencari keridaan istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. Sesungguhnya Allah telah mewajibkan bagi kamu sekalian membebaskan diri dari sumpah-sumpah kamu."** (At-Tahrim: 1-2). Tahlilah adalah masdar dari "hallaltu asy-syai" tahlilan wa tahillatan," sebagaimana dikatakan "karramtuhu takriman wa takrimatan." Masdar ini juga digunakan sebagai nama bagi muhallil itu sendiri yang merupakan kafarat. Jika yang dimaksud adalah masdar, maka maknanya: Allah mewajibkan atas kamu tahlil sumpah, yaitu penguraian yang merupakan kebalikan dari pengikatan. Oleh karena itu sebagian ulama dari mazhab kami dan lainnya — seperti Abu Bakr Abdul Aziz — menggunakan ayat ini sebagai dalil bolehnya membayar kafarat sebelum melanggar sumpah, karena tahlilah tidak terjadi setelah pelanggaran — sebab dengan pelanggaran sumpah telah terurai dengan sendirinya — melainkan tahlilah terjadi jika kafarat dikeluarkan sebelum pelanggaran agar sumpah terurai. Sedangkan setelah pelanggaran ia hanyalah kafarat, karena ia menghapus sebab dosa yang ada dalam pelanggaran akibat pembatalan janji dengan Allah.

Ketika telah jelas bahwa konsekuensi sumpah berupa wajibnya memenuhinya telah diangkat oleh Allah dari umat ini dengan kafarat yang Dia jadikan sebagai pengganti pemenuhan — sebagai bagian dari beban-beban yang Dia angkat dari mereka sebagaimana ditunjukkan firman-Nya: **"Dan Dia membebaskan mereka dari beban-beban mereka."** (Al-A'raf: 157) — maka

perbuatan ada tiga macam: ketaatan, kemaksiatan, dan yang mubah. Jika seseorang bersumpah untuk melakukan sesuatu yang mubah atau meninggalkannya, maka kafarat di sini disyariatkan berdasarkan ijma'.

Demikian pula halnya apabila yang diikrarkan dalam sumpah adalah melakukan perbuatan makruh atau meninggalkan sesuatu yang mustahab. Inilah yang disebutkan dalam firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Dan janganlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu sebagai penghalang untuk berbuat kebajikan, bertakwa dan mengadakan perdamaian di antara manusia. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui."** (Al-Baqarah: 224).

Adapun apabila yang diikrarkan dalam sumpah adalah meninggalkan kewajiban atau melakukan yang haram, maka dalam hal ini tidak boleh menepati sumpah tersebut berdasarkan kesepakatan ulama, bahkan wajib membayar kafarat menurut pendapat mayoritas ulama.

Adapun sebelum kafarat disyariatkan, orang yang bersumpah seperti itu tidak diperbolehkan menepati sumpahnya, dan tidak ada kafarat yang dapat menghapus konsekuensi pelanggarannya. Ia tetap berdosa dengan dosa yang tidak ada kafaratnya, baik ia menepati maupun tidak menepati sumpahnya. Hal ini sebagaimana orang yang bernazar untuk melakukan maksiat menurut pendapat ulama yang tidak menetapkan kafarat dalam nazarnya, dan sebagaimana halnya apabila yang diikrarkan adalah melakukan ketaatan yang tidak wajib.

[Pasal: Orang yang Bersumpah dengan Nazar Lijaj dan Kemarahan]

Pasal

Adapun orang yang bersumpah dengan nazar yang berupa nazar lija (keras kepala) dan kemarahan, seperti ucapannya: "Jika aku melakukan ini, maka aku wajib berhaji," atau "maka hartaku menjadi sedekah," atau "maka aku wajib berpuasa," dengan maksud mencegah dirinya dari perbuatan tersebut; atau ia berkata: "Jika aku tidak melakukan ini, maka aku wajib berhaji," dan semacamnya — maka mazhab para ahli ilmu dari penduduk Makkah, Madinah, Basrah, dan Kufah berpendapat bahwa kafarat sumpah sudah mencukupinya. Ini pula pendapat para fuqaha hadis seperti Al-Syafi'i, Ahmad, Ishaq, Abu 'Ubaid, dan lain-lain. Ini merupakan salah satu dari dua riwayat dari Abu Hanifah, yaitu riwayat yang lebih belakangan darinya.

Kemudian mereka berbeda pendapat di antara sesama mereka. Sebagian besar mereka berpendapat bahwa ia bebas memilih antara menepati nazarnya atau membayar kafarat sumpah. Ini adalah pendapat Al-Syafi'i dan pendapat yang masyhur dari Ahmad. Sebagian yang lain berpendapat bahwa ia wajib membayar kafarat secara pasti, sebagaimana yang berlaku dalam sumpah dengan nama Allah. Ini adalah riwayat lain dari Ahmad dan pendapat sebagian murid Al-Syafi'i. Sedangkan Malik dan Abu Hanifah dalam riwayat yang lain, serta segolongan ulama, berpendapat bahwa wajib menepati nazar ini.

Mereka menyebutkan bahwa Al-Syafi'i pernah ditanya tentang masalah ini di Mesir, lalu ia berfatwa dengan kafarat. Penanya berkata kepadanya: "Wahai Abu 'Abdullah, apakah ini pendapatmu?" Ia menjawab: "Ini pendapat orang yang lebih baik dariku, yaitu 'Atha' bin Abi Rabah." Mereka juga menyebutkan bahwa putra 'Abd Al-Rahman bin Al-Qasim melanggar sumpah

semacam ini, lalu ayahnya berfatwa kepadanya dengan kafarat sumpah berdasarkan pendapat Al-Laith bin Sa'd, seraya berkata: "Jika kamu mengulanginya, aku akan berfatwa kepadamu dengan pendapat Malik, yaitu wajib menepatinya." Karena itulah murid-murid Malik mengaitkan permasalahan sumpah ini dengan nazar berdasarkan keumuman dalil tentang kewajiban menepati nazar, seperti sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barangsiapa bernazar untuk menaati Allah, maka hendaklah ia menaati-Nya,"* dan karena hal itu merupakan hukum yang sah yang digantungkan pada suatu syarat, sehingga wajib dilaksanakan apabila syaratnya terpenuhi, sebagaimana berlaku pada hukum-hukum lainnya. Namun pendapat pertama itulah yang benar. Dalilnya — selain yang akan kami sebutkan nanti, insya Allah, berupa petunjuk Al-Quran dan Sunnah — adalah apa yang dipegang oleh Imam Ahmad dan lainnya.

Abu Bakr Al-Atsram berkata dalam kitab Masa'il-nya: Aku bertanya kepada Abu 'Abdullah tentang seorang laki-laki yang berkata: "Hartanya diperuntukkan bagi pintu Ka'bah." Ia menjawab: "Kafarat sumpah," dan berdalil dengan hadis 'Aisyah. Ia berkata: "Aku mendengar Abu 'Abdullah ditanya tentang seseorang yang bersumpah dengan berjalan kaki ke Baitullah, atau menyedekahkan seluruh miliknya, atau semacam sumpah itu. Ia menjawab: 'Jika ia melanggar, maka kafarat sumpah. Hanya saja aku tidak mendorongnya untuk melanggar selama ia belum melanggar — katakan kepadanya agar tidak melakukannya.' Ditanyakan kepada Abu 'Abdullah: 'Jika ia melanggar, apakah ia membayar kafarat?' Ia menjawab: 'Ya.' Ditanyakan lagi: 'Bukankah itu kafarat sumpah?' Ia menjawab: 'Ya.'"

Ia berkata: "Aku mendengar Abu 'Abdullah berbicara tentang hadis Laila binti Al-'Ajma' ketika ia bersumpah dengan berbagai macam sumpah dan bahwa seluruh budaknya merdeka, lalu ia diberi fatwa kafarat sumpah. Ia berdalil dengan hadis Ibnu 'Umar dan Ibnu 'Abbas ketika keduanya berfatwa tentang seseorang yang bersumpah dengan memerdekakan budaknya dan sumpah-sumpah lainnya, seraya berkata: 'Adapun budak perempuan itu, ia dimerdekakan.'"

Al-Atsram berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Fadhl bin Dukayn, telah menceritakan kepada kami Hasan [Abdullah] bin Abi Najih dari 'Atha' dari 'Aisyah, ia berkata: *"Barangsiapa berkata: 'Hartaku diperuntukkan bagi pintu Ka'bah,' atau 'Seluruh hartaku adalah hadyu,' atau 'Seluruh hartaku untuk orang-orang miskin,' maka hendaklah ia membayar kafarat sumpahnya."*

Ia berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Arim bin Al-Fadhl, telah menceritakan kepada kami Mu'tamir bin Sulaiman, ia berkata: Ayahku berkata: Telah menceritakan kepada kami Bakr bin 'Abdullah, telah mengabarkan kepadaku Abu Rafi', ia berkata: *Majikanku Laila binti Al-'Ajma' berkata: "Seluruh budakku merdeka, seluruh hartaku adalah hadyu, ia adalah orang Yahudi, ia adalah orang Nasrani, jika kamu tidak menceraikan istrimu atau tidak memisahkan antara kamu dan istrimu." Ia berkata: "Maka aku mendatangi Zainab binti Ummu Salamah – yang apabila disebut seorang wanita yang faqih di Madinah, Zainab-lah yang disebut." Ia berkata: "Maka aku mendatangnya dan ia pergi bersamaku menemuinya. Ia berkata: 'Apakah di rumah ada Harut dan Marut?' Zainab berkata: 'Wahai Zainab, semoga Allah menjadikanku tebusanmu; sesungguhnya ia berkata: seluruh budaknya merdeka, seluruh hartanya hadyu, ia adalah orang Yahudi, ia adalah orang*

Nasrani.' Zainab berkata: 'Yahudi dan Nasrani? Biarkanlah antara laki-laki itu dan istrinya.' Lalu aku mendatangi Hafshah, Ummul Mukminin, dan ia mengutus seseorang menjemputnya, dan perempuan itu pun datang. Ia berkata: 'Wahai Ummul Mukminin, semoga Allah menjadikanku tebusanmu; sesungguhnya ia berkata: seluruh budaknya merdeka, seluruh hartanya hadyu, ia adalah orang Yahudi, ia adalah orang Nasrani.' Hafshah berkata: 'Yahudi dan Nasrani? Biarkanlah antara laki-laki itu dan istrinya.' Lalu aku mendatangi 'Abdullah bin 'Umar dan ia pergi bersamaku menemuinya, lalu berdiri di depan pintu dan mengucapkan salam. Perempuan itu berkata: 'Demi ayahku dan demi ayah ayahku (engkau teramat mulia).' Ibnu 'Umar berkata: 'Apakah engkau terbuat dari batu? Atau dari besi? Atau dari apa? Zainab telah memberimu fatwa dan Ummul Mukminin telah memberimu fatwa, namun kamu tidak menerima fatwa keduanya.' Perempuan itu berkata: 'Wahai Abu 'Abdurrahman, semoga Allah menjadikanku tebusanmu; sesungguhnya ia berkata: seluruh budaknya merdeka, seluruh hartanya hadyu, ia adalah orang Yahudi, ia adalah orang Nasrani.' Ibnu 'Umar berkata: 'Yahudi dan Nasrani? Bayarlah kafarat sumpahmu dan biarkanlah antara laki-laki itu dan istrinya.'"

Al-Atsram berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Abdullah bin Raja', telah menceritakan kepada kami 'Imran dari Qatadah dari Zurarah bin Abi Aufa bahwa seorang wanita bertanya kepada Ibnu 'Abbas: "Seorang wanita menjadikan kain selendangnya sebagai hadyu jika ia memakainya." Ibnu 'Abbas bertanya: "Apakah dalam keadaan marah atau rida?" Ia menjawab: "Dalam keadaan marah." Ibnu 'Abbas berkata: "Sesungguhnya kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala tidak boleh mendekatkan diri dengan kemarahan. Hendaklah ia membayar kafarat sumpahnya."

Ia berkata: Telah menceritakan kepadaku Ibnu Al-Thubba', telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin 'Ayyasy dari Al-'Ala' bin Al-Musayyab dari Ya'la bin Nu'man dari 'Ikrimah dari Ibnu 'Abbas radhiyallahu 'anhuma: *"Ia ditanya tentang seorang laki-laki yang menjadikan hartanya untuk orang-orang miskin. Ia menjawab: 'Tahanlah hartamu, nafkahkanlah untuk keluargamu, lunasi utangmu dengannya, dan bayarlah kafarat sumpahmu.'"*

Al-Atsram meriwayatkan dari Ahmad, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Abd Al-Razzaq, telah mengabarkan kepada kami Ibnu Juraij, ia berkata: *'Atha' ditanya tentang seorang laki-laki yang berkata: "Aku berkewajiban seribu unta kurban." Ia menjawab: "Itu sumpah." Tentang seorang laki-laki yang berkata: "Aku berkewajiban seribu kali haji." Ia menjawab: "Itu sumpah." Tentang seorang laki-laki yang berkata: "Hartaku adalah hadyu." Ia menjawab: "Itu sumpah." Tentang seorang laki-laki yang berkata: "Hartaku untuk orang-orang miskin." Ia menjawab: "Itu sumpah."*

Ahmad berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Abd Al-Razzaq, telah menceritakan kepada kami Ma'mar dari Qatadah dari Al-Hasan dan Jabir bin Zaid tentang seorang laki-laki yang berkata: *"Jika aku tidak melakukan ini dan itu, maka aku berihram untuk haji." Keduanya berkata: "Ihram itu tidak berlaku kecuali bagi orang yang berniat haji; itu adalah sumpah yang harus dibayar kafaratnya."*

Ahmad berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Abd Al-Razzaq, telah mengabarkan kepada kami Ma'mar dari Ibnu Thawus dari ayahnya, ia berkata: *"Itu adalah sumpah yang harus dibayar kafaratnya."*

Harb Al-Kirmani berkata: Telah menceritakan kepada kami Al-Musayyab bin Wadhih, telah menceritakan kepada kami Yusuf

[bin Al-Safar] dari Al-Awza'i dari 'Atha' bin Abi Rabah, ia berkata: *Aku bertanya kepada Ibnu 'Abbas tentang seorang laki-laki yang bersumpah dengan berjalan kaki ke Baitullah Al-Haram. Ia menjawab: "Berjalan kaki itu hanya berlaku bagi orang yang berniat melakukannya. Adapun orang yang bersumpah dalam keadaan marah, maka ia wajib membayar kafarat sumpah."*

Selain itu, pertimbangan dalam perkataan adalah maknanya, bukan lafaznya semata. Orang yang bersumpah seperti ini tidak bermaksud bertaqarrub kepada Allah. Yang ia maksud hanyalah mendorong dirinya untuk melakukan sesuatu atau mencegah dirinya darinya. Inilah makna sumpah, karena orang yang bersumpah memang bermaksud mendorong atau mencegah suatu perbuatan. Kemudian apabila ia menggantungkan perbuatan itu dengan nama Allah Subhanahu wa Ta'ala, maka kafarat sudah mencukupinya. Maka sudah selayaknya kafarat pun mencukupi apabila ia menggantungkan dengannya kewajiban suatu ibadah atau pengharaman sesuatu yang mubah – bahkan ini lebih utama. Sebab apabila ia menggantungkannya dengan Allah lalu melanggar, maka akibat pelanggarannya adalah ia telah mengotori sumpahnya kepada Allah karena tidak menepati janjinya. Sedangkan apabila ia menggantungkan dengannya kewajiban suatu perbuatan atau pengharamannya, maka akibat pelanggarannya hanyalah meninggalkan kewajiban atau melakukan yang haram. Dan sudah diketahui bahwa pelanggaran yang akibatnya adalah kecacatan dalam tauhid lebih berat daripada pelanggaran yang akibatnya hanyalah suatu maksiat biasa. Maka apabila Allah telah mensyariatkan kafarat untuk memperbaiki kerusakan yang ditimbulkan oleh pelanggaran dalam hal tauhid dan semacamnya, sudah selayaknya kafarat pun

disyariatkan untuk memperbaiki kerusakan yang ditimbulkan oleh pelanggaran dalam hal ketaatan — bahkan ini lebih utama dan lebih layak.

Selain itu, kami berpendapat bahwa konsekuensi lafaz qasam sama dengan konsekuensi lafaz ta'liq (pengandaian), dan nazar adalah salah satu jenis sumpah; setiap nazar adalah sumpah. Maka ucapan orang yang bernazar: "Aku berjanji kepada Allah untuk melakukan sesuatu" adalah setara dengan ucapannya: "Aku bersumpah demi Allah, sungguh aku akan melakukannya." Konsekuensi kedua ucapan ini adalah sama: keterikatan untuk melakukan perbuatan yang digantungkan dengan Allah.

Dalilnya adalah sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "*Nazar adalah sumpah.*" Maka ucapannya: "Jika aku melakukan ini, maka aku wajib berhaji karena Allah" adalah setara dengan ucapannya: "Jika aku melakukan ini, maka demi Allah aku sungguh akan berhaji."

Konsekuensi lanjutan dari ini adalah: apabila seseorang bersumpah bahwa ia pasti akan melakukan suatu kebaikan, maka ia wajib melakukannya dan tidak boleh mencukupkan diri dengan kafarat, karena sumpahnya untuk melakukannya adalah nazar untuk melakukan kebaikan tersebut. Demikian pula konsekuensi lanjutan dari ini: apabila seseorang bernazar untuk melakukan maksiat atau sesuatu yang mubah, maka ia telah bersumpah untuk melakukannya, setara dengan ucapan: "Demi Allah, sungguh aku akan melakukan ini." Dan jika seseorang bersumpah demi Allah untuk melakukan maksiat atau sesuatu yang mubah, maka ia wajib membayar kafarat sumpah. Demikian pula halnya jika ia berkata: "Aku berjanji kepada Allah untuk melakukan ini."

Di antara para fuqaha dari kalangan mazhab kami dan lainnya ada yang membedakan antara dua bab ini.

[Pasal: Sumpah dengan Talak atau Pembebasan Budak dalam Kondisi Keras Kepala dan Marah]

Pasal

Adapun sumpah dengan talak atau pembebasan budak dalam kondisi keras kepala dan marah — seperti ketika seseorang bermaksud mendorong atau mencegah suatu perbuatan, atau membenarkan atau mendustakan sesuatu, misalnya ucapannya: "Talak mengikatku jika aku tidak melakukan ini," atau "jika aku melakukan ini," atau "Jika aku melakukan ini maka budak-budakku merdeka," atau "Jika aku tidak melakukannya maka budak-budakku merdeka" — maka fuqaha terdahulu yang berpendapat bahwa nazar liyaj dan kemarahan wajib dipenuhi, mereka juga berpendapat di sini bahwa talak dan pembebasan budak pun jatuh berlaku. Adapun mayoritas ulama yang berpendapat bahwa dalam nazar liyaj dan kemarahan kafarat sudah mencukupi, mereka berbeda pendapat dalam masalah ini. Padahal aku tidak mendapati satu pun pernyataan dari para sahabat tentang bersumpah dengan talak. Yang sampai kepadaku hanyalah pernyataan dari para tabi'in dan generasi sesudah mereka, karena bersumpah dengan talak merupakan hal baru yang belum dikenal pada masa para sahabat. Namun aku mendapati pernyataan dari para sahabat tentang bersumpah dengan pembebasan budak, sebagaimana akan kami sebutkan nanti insya Allah.

Maka para tabi'in dan generasi sesudah mereka berbeda pendapat tentang sumpah dengan talak dan pembebasan budak.

Di antara mereka ada yang membedakan antara sumpah semacam ini dengan sumpah dengan nazar. Mereka berpendapat bahwa talak dan pembebasan budak jatuh berlaku apabila sumpah dilanggar, dan kafarat tidak mencukupi, berbeda dengan sumpah dengan nazar. Ini adalah riwayat 'Auf dari Al-Hasan, dan merupakan pendapat Al-Syafi'i dan Ahmad dalam pernyataan eksplisitnya, juga pendapat Ishaq bin Rahawayh, Abu 'Ubaid, dan lain-lain.

Harb Al-Kirmani meriwayatkan dari Mu'tamir bin Sulaiman dari 'Auf dari Al-Hasan, ia berkata: *"Setiap sumpah – betapapun besarnya, meskipun bersumpah dengan haji dan umrah, meskipun menjadikan hartanya untuk orang-orang miskin, selama bukan berupa talak terhadap istrinya yang berada dalam kekuasaannya pada hari ia bersumpah atau pembebasan budaknya yang berada dalam kekuasaannya pada hari ia bersumpah – maka itu hanyalah sumpah (yang dapat dibayar kafaratnya)."*

Isma'il bin Sa'id Al-Syalanjiy berkata: Aku bertanya kepada Ahmad bin Hanbal tentang seorang laki-laki yang berkata kepada putranya: *"Jika aku berbicara kepadamu, maka istriku tertalak dan budakku merdeka."* Ia menjawab: *"Ucapan ini tidak dapat menggantikan kedudukan sumpah, dan hal itu mengikat baik dalam keadaan marah maupun rida."* Sulaiman bin Dawud berkata: *"Pelanggaran sumpah mengikat dalam talak dan pembebasan budak."* Abu Khaitamah pun berpendapat demikian.

Isma'il berkata: Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Hanbal, telah menceritakan kepada kami 'Abd Al-Razzaq dari Ma'mar dari Isma'il bin Umayyah dari 'Utsman [bin Hadhir] Al-Humairi: *"Seorang wanita bersumpah dengan hartanya di jalan Allah atau untuk orang-orang miskin, dan budak perempuannya merdeka jika ia tidak melakukan ini dan itu. Ia bertanya kepada Ibnu 'Umar*

dan Ibnu 'Abbas. Keduanya menjawab: 'Adapun budak perempuannya, ia dimerdekakan. Adapun ucapannya tentang harta, maka ia menunaikan zakat harta tersebut.'"

Abu Ishaq Ibrahim Al-Jauzajani berkata: *"Talak dan pembebasan budak tidak dapat menempati kedudukan sumpah dalam hal ini. Seandainya keduanya dapat menempati kedudukan sumpah, niscaya orang yang bersumpah dengannya dan melanggar sumpahnya wajib membayar kafarat. Padahal tidak ada perbedaan pendapat di antara para ulama bahwa tidak ada kafarat dalam keduanya."*

Aku berkata: Abu Ishaq menyampaikan apa yang sampai kepadanya dari ilmu dalam masalah ini. Sesungguhnya sebagian besar mufti pada masa itu — dari kalangan penduduk Madinah, penduduk Irak, murid-murid Abu Hanifah, dan Malik — tidak pernah berfatwa dalam masalah nazar lijaz dan kemarahan kecuali dengan kewajiban menepati, bukan dengan kafarat. Meskipun pendapat mayoritas tabi'in dalam masalah ini adalah kafarat, bahkan ketika Al-Syafi'i berfatwa di Mesir tentang bolehnya kafarat, hal itu terasa asing di kalangan murid-muridnya dari kalangan Malikiyyah. Penanya berkata kepadanya: "Wahai Abu 'Abdullah, apakah ini pendapatmu?" Ia menjawab: "Ini pendapat orang yang lebih baik dariku, yaitu pendapat 'Atha' bin Abi Rabah."

Maka ketika para fuqaha hadis — seperti Al-Syafi'i, Ahmad, Ishaq, Abu 'Ubaid, Sulaiman bin Dawud, Ibnu Abi Syaibah, 'Ali Al-Madini, dan semacam mereka — berfatwa bahwa bersumpah dengan nazar cukup dengan kafarat, dan sebagian mereka membedakan antara hal itu dengan talak dan pembebasan budak dengan alasan yang akan kami sebutkan nanti, maka orang yang hanya mengetahui pendapat kelompok ini dan pendapat kelompok

yang lain tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat dalam masalah talak dan pembebasan budak. Padahal kami akan menyebutkan perbedaan pendapat dalam masalah itu insya Allah Subhanahu wa Ta'ala dari kalangan sahabat, tabi'in, dan generasi sesudah mereka. Ahmad telah memberikan dua alasan untuk menanggapi apa yang kami sebutkan dari pernyataan para sahabat tentang kafarat pembebasan budak:

Pertama, Sulaiman Al-Taymi sendirian dalam meriwayatkan hal itu. Kedua, bertentangan dengan apa yang ia riwayatkan dari Ibnu 'Umar dan Ibnu 'Abbas bahwa pembebasan budak tetap berlaku tanpa kafarat.

Dan aku tidak menemukan seorang pun dari ulama ternama yang sampai kepadanya ilmu yang diriwayatkan dari para sahabat dalam masalah ini sebagaimana yang sampai kepada Ahmad. Al-Marwazi berkata: Abu 'Abdullah berkata: *"Jika seseorang berkata: 'Seluruh budaknya merdeka,' maka mereka dimerdekakan apabila ia melanggar sumpahnya, karena talak dan pembebasan budak tidak ada kafaratnya."* Ia berkata: *"Dalam hadis Laila binti Al-'Ajma' – yaitu hadis Abu Rafi' – yang menyebut: 'Seluruh budaknya merdeka' dalam riwayat bahwa ia bertanya kepada Ibnu 'Umar, Hafshah, dan Zainab, lalu mereka menyuruhnya membayar kafarat, tidak ada yang menyebutkan hal itu selain Al-Taymi. Adapun Humaid dan lainnya tidak menyebutkan pembebasan budak."*

Ia berkata: Aku bertanya kepada Abu 'Abdullah tentang hadis Abu Rafi', kisah sumpah majikannya bahwa ia akan memisahkan seorang laki-laki dari istrinya, dan bahwa ia bertanya kepada Ibnu 'Umar dan Hafshah, lalu mereka menyuruhnya membayar kafarat sumpah. Aku berkata: "Apakah ada sesuatu di dalamnya?" Ia menjawab: "Ya, aku berpendapat bahwa di dalamnya terdapat

kafarat sumpah." Abu 'Abdullah berkata: "Yang menyebut 'seluruh budaknya' hanyalah Al-Taymi." Aku berkata: "Jika seseorang bersumpah dengan pembebasan budaknya lalu melanggar sumpahnya?" Ia menjawab: "Budak itu dimerdekakan."

Demikianlah yang diriwayatkan dari Ibnu 'Umar dan Ibnu 'Abbas bahwa keduanya berkata: *"Budak perempuan itu dimerdekakan."* Kemudian ia berkata: *"Kami tidak mendengar hal itu kecuali dari 'Abd Al-Razzaq dari Ma'mar."* Aku berkata: "Bagaimana sanadnya?" Ia menjawab: "Ma'mar dari Isma'il, dari 'Utsman [bin Hadhir], dari Ibnu 'Umar dan Ibnu 'Abbas."

Isma'il bin Umayyah dan Ayyub bin Musa — keduanya berasal dari Makkah — membedakan antara bersumpah dengan talak dan pembebasan budak di satu sisi, dengan bersumpah dengan nazar di sisi lain, karena keduanya tidak dapat ditebus dengan kafarat. Ia mengikuti apa yang sampai kepadanya tentang hal itu dari Ibnu 'Umar dan Ibnu 'Abbas, dan dengan itulah ia mengimbangi riwayat kafarat yang ia terima dari Ibnu 'Umar, Hafshah, dan Zainab, mengingat Al-Taymi sendirian dalam tambahan riwayat tersebut.

Shalih bin Ahmad berkata: Ayahku berkata: *"Jika seseorang berkata: 'Budak perempuanku merdeka jika aku tidak melakukan ini dan itu,' Ibnu 'Umar dan Ibnu 'Abbas mengatakan: 'Ia dimerdekakan.' Dan jika ia berkata: 'Seluruh hartaku untuk orang-orang miskin,' budak perempuannya tidak termasuk di dalamnya — dalam hal itu ada kafarat — karena hal ini tidak serupa dengan hal itu. Tidakkah engkau melihat bahwa Ibnu 'Umar membedakan antara keduanya? Pembebasan budak dan talak tidak dapat ditebus dengan kafarat."* Murid-murid Abu Hanifah berpendapat: jika seseorang berkata: "Hartaku untuk orang-orang miskin," maka ia menyedekahkannya kepada mereka. Jika ia berkata: "Hartaku untuk si fulan adalah

sedekah," demikian pula hukumnya. Mereka membedakan antara ucapannya: "Jika aku melakukan ini maka hartaku adalah sedekah," atau "maka aku wajib berhaji," dengan ucapannya: "maka istriku tertalak," atau "maka budakku merdeka" – dengan alasan bahwa pada kasus pertama, konsekuensi ucapannya adalah kewajiban sedekah dan haji, bukan terjadinya sedekah dan haji itu sendiri.

Maka apabila syarat itu mengakibatkan kewajiban tersebut, kafarat menjadi pengganti dari kewajiban ini, sebagaimana kafarat menjadi pengganti dari kewajiban-kewajiban lainnya. Sebagaimana di awal Islam kafarat menjadi pengganti dari puasa yang wajib, dan fidyah tetap menjadi pengganti puasa bagi orang yang tidak mampu. Juga sebagaimana kafarat menjadi pengganti puasa yang menjadi tanggungan orang yang telah meninggal, karena kewajiban yang masih ada dalam tanggungan memungkinkan seseorang untuk diberikan pilihan antara menunaikannya atau menunaikan penggantinya.

Adapun mengenai **pembebasan budak dan talak**: konsekuensi dari pernyataan tersebut adalah terwujudnya keduanya. Apabila syarat terpenuhi, maka pembebasan budak dan talak pun terjadi. Jika keduanya telah terjadi, maka tidak dapat dibatalkan setelah terjadi, karena keduanya tidak menerima pembatalan. Berbeda halnya jika seseorang berkata: "Jika aku melakukan ini, maka aku wajib atas diriku untuk memerdekakan budak." Dalam hal ini, ia tidak menggantungkan kemerdekaan itu sendiri, melainkan hanya menggantungkan kewajibannya pada syarat tersebut. Maka ia diberi pilihan antara melaksanakan pembebasan yang telah ia wajibkan atas dirinya sendiri, atau membayar kafarat yang menjadi penggantinya. Oleh karena itu, jika

seseorang berkata: "Jika aku mati, maka budakku merdeka," maka budak itu merdeka dengan kematiannya tanpa perlu ada tindakan pembebasan, dan tidak boleh baginya membatalkan penetapan ini (tadabur) menurut pendapat mayoritas ulama, kecuali menurut satu pendapat Imam asy-Syafi'i dan satu riwayat dari Imam Ahmad. Adapun mengenai penjualannya, terdapat perbedaan pendapat yang sudah dikenal. Jika ia berwasiat untuk membebaskannya dengan berkata: "Jika aku mati, maka bebaskanlah dia," maka ia boleh mencabut wasiat itu sebagaimana wasiat-wasiat lainnya, dan ia boleh menjualnya dalam kasus ini, meskipun tidak boleh menjual budak yang telah ditetapkan kemerdekaannya (muddabar).

Abu Abdillah Ibrahim bin Muhammad bin Arfah menyebutkan dalam kitab tarikhnya: bahwa ketika al-Mahdi melihat kesepakatan keluarganya untuk membai'at putranya, ia bertekad untuk menurunkan 'Isa dari jabatan putra mahkota dan mengajak mereka untuk membaiat Musa. Namun 'Isa menolak untuk turun, dengan alasan bahwa ia terikat sumpah yang akan mengakibatkan hilangnya seluruh hartanya dan jatuhnya talak terhadap istri-istrinya. Maka al-Mahdi menghadirkan untuknya Ibnu 'Ulatah, Muslim bin Khalid az-Zanji, dan sekelompok ahli fikih, lalu mereka berfatwa kepadanya tentang cara keluar dari sumpahnya, dan ia pun mengganti konsekuensi yang harus ditanggungnya dari sumpah itu dengan harta yang banyak, sebagaimana disebutkan. Terus-menerus diupayakan hingga akhirnya 'Isa melepaskan dirinya dari jabatan itu, dan dilakukan pembaitan kepada al-Mahdi dan Musa al-Hadi setelahnya.

Adapun Abu Tsaur, ia berpendapat mengenai pembebasan budak yang digantungkan atas dasar sumpah: bahwa cukup

baginya membayar kafarat sumpah, seperti halnya nazar karena keras kepala dan kemarahan. Hal ini berdasarkan hadis Laila binti al-'Ajma' yang telah lalu, di mana Abdullah bin Umar, Hafshah Ummul Mukminin, dan Zainab anak tiri Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam berfatwa kepadanya dengan kafarat sumpah dalam ucapannya: *"Jika aku tidak memisahkan antara engkau dan istrimu, maka setiap budak yang kumiliki adalah merdeka."* Kisah ini adalah salah satu dalil yang dipegang oleh para ahli fikih yang berargumen dalam masalah nazar karena keras kepala dan kemarahan. Namun Imam Ahmad dan Abu 'Ubaid berhenti (tidak memutuskan) dalam masalah pembebasan budak karena perbedaan yang telah aku sebutkan, dan Imam Ahmad pun menentanginya.

Adapun talak, maka Abu Tsaur tidak menemukan riwayat tentangnya, sehingga ia berhenti dari memutuskannya, meskipun menurut qiyas-nya talak setara dengan pembebasan budak. Namun ia khawatir bahwa pendapatnya akan bertentangan dengan ijmak.

Pendapat yang benar adalah bahwa perbedaan pendapat itu berlaku dalam semua hal, baik talak maupun lainnya, sebagaimana akan kami sebutkan. Seandainya pun tidak ada perbedaan pendapat yang spesifik dalam talak itu sendiri, maka fatwa para sahabat yang berfatwa tentang bersumpah dengan pembebasan budak menggunakan kafarat sumpah merupakan tanbih (peringatan/isyarat) terhadap hukum bersumpah dengan talak. Sebab, jika nazar pembebasan budak yang merupakan ibadah, ketika diucapkan dalam bentuk sumpah maka cukup dibayar dengan kafarat, maka bersumpah dengan talak yang bukan merupakan ibadah: ia harus dibayar kafarat, atau tidak ada kewajiban apa pun padanya menurut pendapat yang menyatakan

bahwa nazar untuk melakukan sesuatu yang bukan ketaatan tidak ada kewajiban apa pun padanya. Sehingga ucapan: "Jika kamu melakukan ini maka kamu tertalak," sama kedudukannya dengan ucapan: "Aku wajib mentalakmmu." Sebagaimana menurut para sahabat dan yang sependapat dengan mereka, ucapan: "Budak-budakku merdeka," sama kedudukannya dengan ucapan: "Aku wajib memerdekakan mereka."

Yang perlu aku tegaskan: sampai saat ini belum pernah sampai kepadaku perkataan seorang pun dari kalangan sahabat mengenai bersumpah dengan talak. Dan itu, wallahu a'lam, karena bersumpah dengan talak belum ada pada zaman mereka. Hal itu baru diciptakan oleh manusia pada zaman tabi'in dan setelahnya, sehingga tabi'in dan orang-orang setelah mereka berselisih pendapat tentangnya. Salah satu dari dua pendapat: bahwa talak jatuh karenanya, sebagaimana telah lalu. Pendapat kedua: bahwa talak tidak wajib jatuh karenanya. Abdurrazzaq menyebutkan dari Ibnu Juraij, dari Ibnu Thawus, dari ayahnya bahwa ia biasa berkata: *"Bersumpah dengan talak bukanlah sesuatu."* Aku bertanya: "Apakah ia memandangnya sebagai sumpah?" Ia menjawab: "Aku tidak tahu."

Ibnu Thawus mengabarkan dari ayahnya bahwa ia tidak memandang sumpah dengan talak sebagai penjatuh talak, dan ia berhenti dalam hal apakah itu merupakan sumpah yang mewajibkan kafarat, karena ini termasuk dalam nazar yang tidak mengandung unsur ibadah. Adapun apakah yang semacam ini termasuk sumpah, terdapat perbedaan pendapat yang dikenal. Inilah pendapat ahli Zhahir, seperti Dawud dan Abu Muhammad bin Hazm, namun berdasarkan prinsip bahwa talak yang digantungkan dan pembebasan budak yang digantungkan tidak jatuh. Mereka

berselisih dalam masalah yang ditangguhkan, dan ini dibangun di atas prinsip yang telah lalu bahwa akad-akad tidak sah kecuali yang ditunjukkan oleh nash atau ijmak tentang wajib atau bolehnya. Prinsip ini dibangun di atas tiga premis yang mereka perselisihkan:

Pertama: bahwa hukum asal akad adalah haram.

Kedua: bahwa tidak dibolehkan kecuali yang semakna dengan yang dinashkan.

Ketiga: bahwa talak yang ditangguhkan dan yang digantungkan tidak tercakup dalam keumuman nash.

Adapun landasan yang telah lalu, yaitu bahwa ini seperti nazar karena keras kepala dan kemarahan, maka ini adalah qiyas dari pendapat mereka yang membolehkan kafarat dalam nazar keras kepala dan kemarahan, dan yang membedakan antara nazar kebajikan dengan nazar kemarahan. Perbedaan ini mengharuskan dibedakannya antara yang digantungkan dengan maksud agar terjadi saat syarat terpenuhi, dengan yang digantungkan sebagai sumpah yang justru dimaksudkan agar tidak terjadi, kecuali jika perbedaan yang disebutkan antara penggantungan wujud dengan penggantungan kewajiban dapat dibenarkan. Hal ini akan kami bahas.

Telah kami sebutkan bahwa pendapat ini dapat dikeluarkan dari pokok-pokok mazhab Imam Ahmad dari beberapa sisi yang telah kami sebutkan. Demikian pula, pendapat ini konsekuensi logis bagi siapa yang berpendapat dalam nazar keras kepala dan kemarahan dengan kafarat, sebagaimana yang tampak dari mazhab asy-Syafi'i, salah satu dari dua riwayat dari Abu Hanifah yang dipilih oleh kebanyakan muridnya yang belakangan, dan salah

satu dari dua riwayat dari Ibnu al-Qasim yang dipilih oleh banyak ulama Malikiyah belakangan. Sebab, menyamakan antara bersumpah dengan nazar dan bersumpah dengan pembebasan budak adalah yang lebih tepat. Oleh karena itu, ini termasuk hujah terkuat bagi yang mewajibkan pemenuhan dalam bersumpah dengan nazar, karena mereka mengqiyaskannya dengan bersumpah dengan talak dan pembebasan budak, dan sebagian ulama Malikiyah menganggapnya sebagai ijmak. Juga, apabila seseorang bersumpah dengan sighat qasam, seperti ucapannya: "Budak-budakku merdeka jika aku tidak melakukan ini," atau "Istri-istriku tertalak jika aku tidak melakukan ini," maka ini sama kedudukannya dengan ucapan: "Hartaku sedekah jika aku tidak melakukan ini," atau "Aku wajib berhaji jika aku tidak melakukan ini."

Yang memperjelas persamaan ini: bahwa asy-Syafi'i dalam talak yang digantungkan hanya berpegang pada tebusan khul' yang disebutkan dalam al-Quran. Ia berkata dalam al-Buwaythi, yaitu sebuah kitab Mesir yang termasuk kitab-kitabnya yang terbaik: bahwa para ahli fikih menyebut talak yang digantungkan pada suatu sebab sebagai "talak bersifat (dengan sifat)," dan mereka menyebut syarat itu sebagai sifat. Mereka berkata: "Apabila sifat itu terwujud pada masa bain, dan apabila sifat itu tidak terwujud," dan semacam itu.

Penamaan ini memiliki dua sisi:

Pertama: bahwa talak ini tersifati dengan suatu sifat, bukan talak yang kosong dari sifat. Sebab, apabila seseorang berkata: "Kamu tertalak pada awal tahun," atau "Apabila kamu telah suci," maka ia telah mensifati talak dengan waktu yang khusus. Karena keterangan tempat/waktu merupakan sifat bagi yang disifati.

Demikian pula jika ia berkata: "Jika kamu menyerahkan kepadaku seribu, maka kamu tertalak," maka ia telah mensifatinya dengan gantinya.

Kedua: bahwa ahli nahwu Kufah menyebut huruf jar dan semacamnya sebagai huruf sifat. Karena talak ini digantungkan dengan huruf-huruf yang kadang disebut huruf sifat, maka ia dinamakan talak bersifat, sebagaimana ucapan: "Kamu tertalak dengan seribu."

Sisi pertama adalah yang pokok, karena sisi kedua kembali kepadanya, sebab ahli nahwu menyebut huruf jar sebagai huruf sifat karena jar dan yang dijakkan menjadi sifat secara makna bagi sesuatu yang berkaitan dengannya.

Maka apabila asy-Syafi'i dan selainnya hanya berpegang dalam talak bersifat pada talak tebusan yang disebutkan dalam al-Quran, dan mengqiyaskan setiap talak bersifat padanya, jadilah hal ini seperti nazar yang digantungkan pada syarat yang disebutkan dalam firman Allah: **"Di antara mereka ada yang berjanji kepada Allah: 'Jika Allah memberikan sebagian karunia-Nya kepada kami, pastilah kami akan bersedekah dan pastilah kami termasuk orang-orang yang saleh.'" (at-Taubah: 75).** Dan sudah diketahui bahwa nazar yang digantungkan pada syarat adalah nazar bersifat. Para ulama telah membedakan antara nazar yang dimaksudkan untuk terpenuhi syaratnya, dengan nazar yang justru dimaksudkan untuk tidak terpenuhi syaratnya yang diucapkan dalam bentuk sumpah. Demikian pula dibedakan antara talak yang dimaksudkan untuk terwujud sifatnya, seperti khul' di mana yang dimaksudkan adalah ganti ruginya, dengan talak yang dijadikan sumpah, yang justru dimaksudkan agar tidak terjadi dan agar syaratnya tidak terpenuhi. Sebab yang demikian hanya diqiyaskan dengan apa

yang serupa dalam al-Quran dan Sunnah. Dan sudah diketahui adanya perbedaan antara sifat yang dimaksudkan dengan sifat yang dijadikan sumpah yang justru dimaksudkan ketiadaannya, sebagaimana dibedakan pula dalam nazar. Dalil atas pendapat ini adalah: al-Quran, Sunnah, atsar, dan pertimbangan akal.

Adapun dari al-Quran, firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: "Wahai Nabi, mengapa engkau mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu demi mencari keridaan istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Sungguh, Allah telah mewajibkan kepada kamu pembebasan dari sumpahmu." (at-Tahrim: 1-2).

Sisi pendalilan ayat ini: bahwa Allah berfirman: **"Sungguh, Allah telah mewajibkan kepada kamu pembebasan dari sumpahmu,"** (at-Tahrim: 2), dan ini adalah nash yang umum bahwa Allah telah mewajibkan pembebasan dari setiap sumpah yang diucapkan oleh kaum muslimin. Allah menyebutnya dengan sighat khitab kepada umat setelah sebelumnya dengan sighat mufrad kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, serta Allah mengetahui bahwa umat ini bersumpah dengan berbagai macam sumpah. Seandainya ada satu jenis sumpah yang tidak memiliki pembebasan, niscaya hal itu bertentangan dengan ayat ini. Apalagi ini bersifat umum, tidak ada satu pun bentuk yang dikecualikan darinya, baik dengan nash maupun ijmak. Bahkan ia bersifat umum secara makna sekaligus secara lafal, karena sumpah yang terikat mengharuskan orang yang dibebani untuk menahan diri dari perbuatan. Maka disyariatkannya pembebasan dari ikatan ini sesuai dengan tujuan meringankan dan meluaskan, dan ini terdapat dalam sumpah dengan pembebasan budak dan talak lebih dari sumpah lainnya seperti nazar keras kepala dan

kemarahan. Sebab, apabila seseorang bersumpah dengan talak bahwa ia akan membunuh jiwa, memutus silaturahmi, atau menghalangi kewajiban seperti menunaikan amanah dan sebagainya, maka ia menjadikan talak sebagai taruhan sumpahnya agar ia memenuhi dan bertakwa serta mendamaikan antar manusia, lebih daripada menjadikan Allah sebagai taruhan sumpahnya. Kemudian jika ia memenuhi sumpahnya, ia akan menanggung mudharat dunia dan akhirat yang para muslimin telah sepakat mengharamkannya. Dan jika ia menceraikan istrinya, dalam talak itu pun terdapat mudharat dunia dan agama yang tidak tersembunyi.

Adapun dari sisi agama: talak adalah makruh menurut kesepakatan umat selama keadaan suami istri baik-baik saja: baik makruh tanzih maupun makruh tahrim. Apalagi jika keduanya dalam puncak keharmonisan dan di antara mereka ada anak-anak dan ikatan kehidupan bersama yang menjadikan perceraian menimbulkan mudharat besar dalam urusan agama. Demikian pula mudharat dunianya, sebagaimana nyata dalam kenyataan, sehingga seandainya salah satu dari keduanya diberi pilihan antara kehilangan harta dan tanah airnya dengan perceraian, ia tentu akan memilih berpisah dari harta dan tanah airnya daripada bercerai. Allah pun telah menyandingkan meninggalkan tanah air dengan membunuh jiwa. Oleh karena itu, Imam Ahmad dalam salah satu riwayatnya mengikuti 'Atha': bahwa apabila istri telah berihram untuk haji lalu suaminya bersumpah dengan talak bahwa ia tidak boleh berhaji, maka ia dianggap terhalang (muhshar) dan boleh baginya bertahallul, karena mudharat yang ia tanggung dalam hal itu melebihi mudharat ihsar oleh musuh atau yang mendekatinya.

Hal ini jelas dalam kasus jika seseorang berkata: "Jika aku melakukan ini, maka aku wajib mentalakmmu," atau "Aku wajib memerdekakan budak-budakku." Karena ini termasuk nazar keras kepala dan kemarahan menurut kesepakatan, sebagaimana jika ia berkata: "Demi Allah, aku akan mentalakmmu," atau "Aku akan memerdekakan budak-budakku." Dan perbedaan yang dipegang oleh mereka yang membedakan hanyalah antara terwujudnya pembebasan dengan wajibnya pembebasan. Ini akan kami bahas, insya Allah.

Juga, Allah Ta'ala berfirman: **"Wahai Nabi, mengapa engkau mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu demi mencari keridaan istri-istrimu? Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."** (at-Tahrim: 1). Ayat ini mengandung makna bahwa tidak ada satu pun pengharaman terhadap apa yang Allah halalkan kecuali Allah Maha Pengampun bagi pelakunya lagi Maha Penyayang kepadanya, dan bahwa tidak ada alasan yang mengharuskan tetapnya pengharaman itu. Karena ucapan "mengapa" adalah istifham (pertanyaan) yang bermakna nafyu (penafian) dan pengingkaran. Maknanya: tidak ada alasan bagi pengharamanmu terhadap apa yang Allah halalkan bagimu, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Seandainya orang yang bersumpah dengan nazar, pembebasan budak, dan talak bahwa ia tidak akan melakukan sesuatu tidak memiliki keringanan, niscaya ada alasan yang mengharuskan diharamkannya yang halal dan lenyapnya konsekuensi ampunan dan rahmat atas pelaku itu.

Juga, firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengharamkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagimu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang**

melampaui batas. Dan makanlah dari apa yang telah Allah rezekikan kepadamu yang halal lagi baik, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya. Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang budak. Barangsiapa tidak mampu melakukan hal itu, maka kafaratnya puasa tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah. Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya agar kamu bersyukur." (al-Ma'idah: 87-89). Hujah dalam ayat ini seperti hujah dalam ayat yang pertama bahkan lebih kuat. Sebab Allah berfirman: **"Janganlah kamu mengharamkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagimu,"** (al-Ma'idah: 87), dan ini bersifat umum mencakup pengharaman melalui sumpah berupa talak dan lainnya. Kemudian Allah menjelaskan jalan keluarnya dengan firman-Nya: **"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud, tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kafaratnya,"** (al-Ma'idah: 89), yakni: kafarat dari pengikatan atau pengikatanmu dalam sumpah-sumpah itu, dan ini bersifat umum. Kemudian Allah berfirman: **"Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah,"** (al-Ma'idah: 89), dan ini umum sebagaimana umumnya firman-Nya: **"Dan jagalah sumpahmu."** (al-Ma'idah: 89).

Di antara hal yang memperjelas keumumannya: bahwa mereka telah memasukkan sumpah dengan talak ke dalam keumuman sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barangsiapa bersumpah lalu mengucapkan 'Insya Allah', maka jika ia mau ia boleh melakukannya dan jika mau ia boleh meninggalkannya."* Mereka memasukkan ke dalamnya sumpah dengan talak, sumpah dengan memerdekakan budak, sumpah dengan nazar, dan sumpah dengan nama Allah. Adapun Malik, Ahmad, dan selain keduanya tidak memasukkan sumpah dengan talak, karena mengikuti pendapat Ibnu Abbas; sebab menjatuhkan talak bukanlah sumpah. Sumpah yang mengikat adalah sumpah yang mengandung sesuatu yang dijadikan dasar sumpah dan sesuatu yang disumpahkan, baik dalam bentuk susunan kalimat sumpah, maupun dalam bentuk kalimat syarat dan balasan, atau yang semakna dengan itu sebagaimana akan kami sebutkan nanti, insya Allah.

Penunjukan dalil ini jelas berdasarkan prinsip-prinsip Syafi'i, Ahmad, dan orang-orang yang sepakat dengan mereka dalam masalah nazar al-lajaj (nazar yang diucapkan dalam keadaan keras kepala) dan nazar karena marah. Mereka berargumen tentang wajibnya kafarah dalam hal itu dengan ayat ini, dan mereka menjadikan firman Allah Ta'ala **"untuk penebusan sumpah-sumpah kalian"** dan **"kafarah sumpah-sumpah kalian"** sebagai lafal yang umum mencakup sumpah dengan nama Allah dan sumpah dengan nazar. Sudah maklum bahwa cakupan lafal tersebut terhadap nazar al-lajaj dan nazar karena marah dalam masalah haji, memerdekakan budak, dan semisalnya adalah sama.

Jika dikatakan: yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah sumpah dengan nama Allah semata, karena itulah yang dipahami

dari kata sumpah secara mutlak, dan boleh jadi penggunaan alif-lam atau idhafah dalam firman-Nya **"sumpah-sumpah yang kalian kukuhkan"** dan **"penebusan sumpah-sumpah kalian"** merujuk kepada sumpah yang sudah dikenal di kalangan mereka, yaitu sumpah dengan nama Allah. Dalam hal ini lafal tersebut tidak mencakup kecuali yang sudah dikenal di kalangan mereka, sedangkan sumpah dengan talak dan semisalnya bukanlah sesuatu yang dikenal di kalangan mereka. Sekalipun lafal itu bersifat umum, kita telah mengetahui bahwa sumpah yang tidak disyariatkan tidak termasuk di dalamnya, seperti sumpah dengan makhluk. Maka sumpah dengan talak dan semisalnya pun tidak termasuk, karena itu bukan sumpah yang disyariatkan, berdasarkan sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barangsiapa ingin bersumpah, hendaklah ia bersumpah dengan nama Allah, atau hendaklah ia diam."* Di sini ada pertanyaan dari orang yang berkata: setiap sumpah yang tidak disyariatkan tidak ada kafarah dan tidak ada pelanggaran di dalamnya.

Maka dijawab: lafal "sumpah" mencakup semua hal tersebut, berdasarkan penggunaan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, para sahabat, dan para ulama terhadap nama "sumpah" untuk semua hal itu. Seperti sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Nazar adalah sumpah,"* dan ucapan para sahabat kepada orang yang bersumpah dengan hadyu (hewan sembelihan) dan memerdekakan budak: *"Bayarlah kafarah sumpahmu."* Demikian pula para sahabat memahaminya dari sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam sebagaimana akan kami sebutkan nanti, dan karena para ulama memasukkan hal itu ke dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Barangsiapa bersumpah lalu*

mengucapkan 'Insya Allah', maka jika ia mau ia boleh melakukannya dan jika mau ia boleh meninggalkannya."

Yang menunjukkan keumumannya dalam ayat tersebut adalah bahwa Allah subhanahu wa ta'ala berfirman: **"Mengapa engkau mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu"** (At-Tahrim: 1), kemudian berfirman: **"Sungguh Allah telah mewajibkan bagi kalian penebusan sumpah-sumpah kalian"** (At-Tahrim: 2). Ini menunjukkan bahwa mengharamkan yang halal itu sendiri adalah sumpah, sebagaimana dijadikan dalil oleh Ibnu Abbas dan lainnya. Sebab turunnya ayat itu, ada yang menyebutkan karena beliau mengharamkan madu, ada pula yang menyebutkan karena mengharamkan Mariyah al-Qibthiyyah. Dalam kedua keadaan tersebut, mengharamkan yang halal adalah sumpah menurut zahir ayat, dan itu bukan sumpah dengan nama Allah. Oleh sebab itulah jumhur sahabat, seperti Umar, Utsman, Abdullah bin Mas'ud, dan Abdullah bin Abbas radhiyallahu 'anhum serta lainnya, berfatwa bahwa mengharamkan yang halal adalah sumpah yang wajib dibayar kafarahnya: ada yang berupa kafarah kubra seperti zihar, dan ada yang berupa kafarah sughra seperti kafarah sumpah dengan nama Allah. Para ulama salaf senantiasa menyebut zihar dan semisalnya sebagai sumpah.

Selain itu, firman Allah Ta'ala: **"Mengapa engkau mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu"** (At-Tahrim: 1), kemungkinan maknanya adalah: mengapa engkau mengharamkannya dengan lafal "haram", atau mengapa engkau mengharamkannya dengan sumpah dengan nama Allah dan semisalnya, atau mengapa engkau mengharamkannya secara mutlak? Jika yang dimaksud adalah makna pertama atau ketiga, maka telah tetaplah bahwa pengharaman dengan selain sumpah

kepada Allah adalah sumpah dan berlaku secara umum. Jika yang dimaksud adalah pengharaman dengan sumpah kepada Allah, maka Allah sendiri telah menamai sumpah dengan nama Allah sebagai pengharaman terhadap yang halal. Sudah diketahui bahwa sumpah dengan nama Allah tidak mewajibkan keharaman secara syar'i, tetapi karena ia mengharuskan orang yang bersumpah untuk menahan diri dari perbuatan tersebut, maka ia telah mengharamkan perbuatan itu kepadanya secara syarat, bukan secara syar'i. Maka setiap sumpah yang mengharuskan seseorang menahan diri dari suatu perbuatan berarti telah mengharamkan perbuatan itu kepadanya, sehingga tercakup dalam keumuman firman-Nya: **"Mengapa engkau mengharamkan apa yang Allah halalkan bagimu"** (At-Tahrim: 1).

Dengan demikian, firman-Nya: **"Sungguh Allah telah mewajibkan bagi kalian penebusan sumpah-sumpah kalian"** (At-Tahrim: 2), niscaya mencakup setiap sumpah yang mengharamkan yang halal, karena itulah hukum dari perbuatan tersebut. Maka hukum itu harus sesuai dengan semua bentuknya, sebab pengharaman yang halal adalah sebab dari firman-Nya: **"Sungguh Allah telah mewajibkan bagi kalian penebusan sumpah-sumpah kalian"** (At-Tahrim: 2). Jika sebab dari jawaban itu bersifat umum, maka jawabannya pun harus bersifat umum, agar tidak menjadi jawaban untuk sebagian saja tanpa yang lain, sementara sebab yang menuntut keumuman masih ada. Demikian pula penjelasan ini berlaku pada firman-Nya: **"Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengharamkan hal-hal baik yang Allah halalkan bagi kalian"** (Al-Maidah: 87) hingga firman-Nya: **"Itulah kafarah sumpah-sumpah kalian apabila kalian bersumpah"** (Al-Maidah: 89).

Selain itu, para sahabat memahami keumuman ini, demikian pula mayoritas ulama membawa ayat tersebut kepada sumpah dengan nama Allah maupun selain-Nya.

Lebih jauh, kita katakan: kita akui bahwa sumpah yang disebutkan dalam ayat itu yang dimaksud adalah sumpah dengan nama Allah, dan bahwa sumpah selain dengan nama Allah tidak ada hukum yang diwajibkan darinya. Sudah diketahui bahwa bersumpah dengan sifat-sifat Allah *subhanahu wa ta'ala* hukumnya sama dengan bersumpah dengan nama-Nya, seperti ucapan: "Demi kemuliaan Allah", "demi umur Allah", atau "demi Al-Qur'an Yang Agung." Telah tetap kebolehan bersumpah dengan sifat-sifat ini dan semisalnya dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan para sahabat, dan karena bersumpah dengan sifat-Nya sama seperti berlindung dengan sifat-Nya. Meskipun meminta perlindungan hanya boleh kepada Allah dan sifat-Nya, seperti dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Aku berlindung dengan wajah-Mu," "Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna," dan "Aku berlindung dengan ridha-Mu dari murka-Mu"* dan semisalnya. Hal ini merupakan perkara yang telah ditetapkan di kalangan para ulama.

Jika demikian adanya, maka bersumpah dengan nazar, talak, dan semisalnya adalah bersumpah dengan sifat-sifat Allah. Sebab jika seseorang berkata: "Jika aku melakukan ini, maka aku wajib berhaji," berarti ia telah bersumpah dengan mewajibkan haji atas dirinya. Dan kewajiban haji adalah salah satu hukum Allah, yang termasuk dalam sifat-Nya. Demikian pula jika ia berkata: "Aku wajib memerdekakan seorang budak." Jika ia berkata: "Istriku tertalak" atau "budakku merdeka," berarti ia bersumpah dengan menghilangkan kepemilikannya yang merupakan pengharaman

atas dirinya, dan pengharaman itu termasuk sifat Allah, sebagaimana kewajiban pun termasuk sifat Allah. Allah telah menjadikan itu sebagai bagian dari tanda-tanda-Nya dalam firman-Nya: **"Dan janganlah kalian jadikan ayat-ayat Allah sebagai bahan ejekan"** (Al-Baqarah: 231). Allah menjadikan batas-batas-Nya dalam pernikahan, talak, dan khuluk sebagai bagian dari tanda-tanda-Nya. Namun jika seseorang bersumpah dengan kewajiban dan pengharaman, berarti ia telah mengikat sumpah itu untuk Allah, sebagaimana ia mengikat nazar untuk Allah. Sebab ucapan "Aku wajib berhaji dan berpuasa" adalah ikatan untuk Allah. Tetapi jika ia sedang bersumpah dengannya, berarti ia tidak bermaksud membuat ikatan untuk Allah, melainkan bermaksud bersumpah dengannya. Jika ia melanggar dan tidak memenuhinya, berarti ia telah meninggalkan apa yang telah ia ikatkan untuk Allah, sebagaimana jika ia melakukan hal yang disumpahkan berarti ia telah meninggalkan apa yang ia ikatkan dengan nama Allah.

Untuk memperjelas hal itu: jika seseorang bersumpah dengan nama Allah atau dengan selain-Nya dari hal-hal yang ia agungkan dalam bersumpah, maka ia bersumpah dengannya untuk mengikat dan mengaitkan hal yang disumpahkan. Karena keagungannya dalam hatinya, jika ia mengikat sesuatu dengannya maka ia tidak akan melepaskannya. Jika ia melepas apa yang telah ia ikat dengannya, berarti keagungan itu berkurang dalam hatinya, dan terputuslah hubungan antara dirinya dengan yang diagungkan itu. Sebagaimana dikatakan sebagian ulama: sumpah adalah ikatan atas diri sendiri terhadap hak orang yang berhak. Oleh

karena itu, jika sumpah itu adalah sumpah palsu (ghamus⁵), ia termasuk dosa besar yang mewajibkan neraka, sebagaimana

firman Allah subhanahu wa ta'ala: **"Sesungguhnya orang-orang yang menukar janji Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga yang sedikit, mereka itu tidak mendapat bagian di akhirat, Allah tidak akan berbicara kepada mereka, tidak akan memandang mereka pada hari kiamat, tidak akan menyucikan mereka, dan mereka mendapat azab yang pedih"** (Ali Imran: 77).

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pun menyebutkannya dalam hitungan dosa-dosa besar, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Al-Musnad dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Lima perkara yang tidak ada kafarahnya: menyekutukan Allah, membunuh jiwa tanpa hak, memfitnah seorang mukmin, melarikan diri dari medan perang, dan sumpah palsu yang dipertahankan untuk mengambil harta orang lain secara tidak hak."*

Demikian itu karena jika seseorang dengan sengaja mengikatkan dengan nama Allah sesuatu yang tidak terikat dengannya, berarti ia telah merusak hubungan antara dirinya dengan Tuhannya, ibarat orang yang mengabarkan tentang Allah dengan sesuatu yang mustahil bagi-Nya, atau yang berlepas diri dari Allah. Hal ini berbeda dengan orang yang bersumpah atas sesuatu yang akan datang, karena ia mengikat dengan nama Allah suatu perbuatan dengan niat penuh pengagungan kepada Allah. Namun Allah memperbolehkan baginya untuk melepas ikatan yang telah ia buat itu, sebagaimana Dia memperbolehkan baginya meninggalkan sebagian kewajiban karena suatu kebutuhan, atau menghilangkan kewajiban itu darinya. Oleh karena itu kebanyakan ulama berkata: jika seseorang berkata "Ia adalah Yahudi atau Nasrani jika ia melakukan ini," maka itu adalah sumpah, seperti ucapan "Demi Allah, aku pasti akan melakukan ini," karena ia telah

mengaitkan ketiadaan perbuatan dengan kekafirannya yang merupakan berlepas diri dari Allah, maka dengan itu ia telah mengaitkan perbuatan tersebut dengan keimanannya kepada Allah. Inilah hakikat bersumpah dengan nama Allah. Maka mengaitkan perbuatan dengan hukum-hukum Allah, baik berupa kewajiban maupun penghormatan, kedudukannya lebih rendah dari mengaitkannya langsung dengan Allah.

Untuk memperjelas hal itu: jika seseorang mengikat sumpah dengan nama Allah, berarti ia mengikatnya dengan keimanannya kepada Allah, yaitu pengagungan dan penghormatan kepada Allah yang ada dalam hatinya, yang merupakan hak Allah dan perumpamaan tertinggi-Nya di langit dan di bumi. Sebagaimana jika seseorang bertasbih dan berzikir kepada Allah, berarti ia bertasbih dan berzikir kepada-Nya sesuai kadar pengetahuan dan ibadahnya kepada-Nya yang ada dalam hatinya. Oleh sebab itu tasbih kadang ditujukan kepada nama Allah, sebagaimana dalam firman-Nya: **"Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Mahatinggi"** (Al-A'la: 1), sebagaimana zikir pun kadang ditujukan kepada nama Allah, seperti dalam firman-Nya: **"Dan sebutlah nama Tuhanmu pada pagi dan petang hari"** (Al-Insan: 25), dan demikian pula zikir bersama tasbih dalam firman-Nya: **"Wahai orang-orang yang beriman, berzikirlah kepada Allah dengan zikir yang banyak dan bertasbihlah kepada-Nya pada pagi dan petang hari"** (Al-Ahzab: 41). Di manapun seorang hamba mengagungkan Tuhannya dengan bertasbih menyebut nama-Nya, atau bersumpah dengan-Nya, atau berlindung kepada-Nya, maka ia sedang bertasbih kepada-Nya melalui perantaraan gambaran tertinggi yang ada dalam hatinya, berupa pengenalan, ibadah, pengagungan, dan kecintaan kepada-Nya, secara ilmu, niat, pemuliaan, dan

penghormatan. Hukum iman dan kufur pada hakikatnya kembali kepada apa yang diperoleh hatinya dari hal-hal itu, sebagaimana firman Allah subhanahu wa ta'ala: **"Allah tidak menghukum kalian karena sumpah kalian yang tidak disengaja, tetapi Dia menghukum kalian karena apa yang diusahakan hati kalian"** (Al-Baqarah: 225), dan sebagaimana firman-Nya di tempat lain: **"Tetapi Dia menghukum kalian karena sumpah yang kalian kukuhkan"** (Al-Maidah: 89).

Seandainya pembuat syariat hanya mempertimbangkan apa yang ada dalam lafal sumpah berupa pengikatannya dengan keimanan dan keterkaitannya dengan keimanan itu, tanpa mempertimbangkan niat bersumpah, niscaya konsekuensinya adalah bahwa jika seseorang melanggar sumpahnya maka keimanannya berubah dengan hilangnya hakikatnya, sebagaimana dalam sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Tidaklah seorang pezina berzina sementara ia dalam keadaan beriman."* Sebagaimana pula jika ia bersumpah dengan sumpah yang jahat dan dusta, maka itu termasuk dosa besar, karena ia telah menukarnya dengan harga yang sedikit, sehingga ia tidak mendapat bagian di akhirat, Allah tidak akan berbicara kepadanya, tidak akan memandangnya pada hari kiamat, tidak akan menyucikannya, dan ia mendapat azab yang pedih.

Namun pembuat syariat mengetahui bahwa orang yang bersumpah untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu di masa mendatang tidaklah bermaksud meremehkan kehormatan nama Allah dan bergantung kepadanya seperti tujuan orang yang bersumpah dusta. Maka syariat menetapkan kafarah baginya karena ia telah melepas ikatan sumpah itu, dan dikecualikanlah dari itu sumpah yang sia-sia (laghwul yamin), karena hatinya tidak

mengikat sesuatu pun yang merupakan pelanggaran terhadap keimanannya, sehingga tidak perlu kafarah.

Jika telah jelas bahwa konsekuensi sumpah adalah terikatnya perbuatan dengan sumpah yang merupakan keimanannya kepada Allah, maka jika perbuatan itu tidak ada berarti konsekuensinya adalah tidak adanya keimanannya, seandainya bukan karena kafarah yang telah Allah syariatkan. Sebagaimana konsekuensi ucapan: "Jika aku melakukan ini, maka aku wajib melakukan hal itu," bahwa ketika ia bersumpah maka hal itu menjadi wajib, seandainya bukan karena kafarah yang telah disyariatkan.

Untuk memperjelas hal ini, Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barangsiapa bersumpah dengan agama selain Islam secara dusta, maka ia adalah sebagaimana yang ia ucapkan"* – diriwayatkan oleh keduanya (Bukhari dan Muslim) dalam Shahihain. Maka beliau menjadikan sumpah palsu dalam ucapan: "Ia adalah Yahudi atau Nasrani jika ia melakukan ini" sama dengan sumpah palsu dalam ucapan: "Demi Allah, aku tidak melakukan ini." Karena dalam kedua keadaan tersebut ia telah memutuskan ikatan perjanjiannya dengan Allah, dengan mengaitkan keimanan kepada sesuatu yang tidak ada dan kekufuran kepada sesuatu yang ada, berbeda halnya dengan sumpah atas sesuatu yang akan datang.

Kelanjutan dari makna ini: bahwa sumpah ghamusl jika terdapat dalam nazar, talak, atau memerdekakan budak, maka hal yang dikaitkan dengannya tetap berlaku dan tidak dapat dihapus oleh kafarah, sebagaimana kekufuran tetap terjadi karena itu menurut salah satu dari dua pendapat ulama. Dengan penjelasan

ini diperoleh jawaban atas ucapan mereka: yang dimaksud adalah sumpah yang disyariatkan.

Selain itu, firman-Nya: **"Dan janganlah kalian jadikan Allah sebagai penghalang bagi sumpah-sumpah kalian untuk berbuat kebaikan, bertakwa, dan mendamaikan di antara manusia. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui"** (Al-Baqarah: 224). Para ulama salaf hampir sepakat bahwa maknanya adalah: janganlah kalian jadikan Allah sebagai penghalang bagi kalian ketika telah bersumpah dengan nama-Nya untuk berbuat kebaikan, bertakwa, dan mendamaikan antara manusia, yaitu apabila seseorang bersumpah untuk tidak melakukan suatu kebaikan yang dianjurkan atau diwajibkan, atau bersumpah untuk melakukan sesuatu yang makruh atau haram, lalu ketika dikatakan kepadanya: "Lakukanlah itu" atau "Janganlah engkau lakukan ini," ia berkata: "Aku sudah bersumpah dengan nama Allah," sehingga ia menjadikan Allah sebagai penghalang bagi sumpahnya.

Jika Allah telah melarang hamba-hamba-Nya menjadikan diri-Nya sebagai penghalang bagi mereka dengan cara bersumpah dengan nama-Nya dari berbuat kebaikan dan bertakwa, maka sumpah-sumpah ini, jika termasuk dalam keumuman sumpah, wajib tidak menjadi penghalang. Dan jika tidak termasuk di dalamnya, maka lebih layak lagi untuk tidak menjadi penghalang, berdasarkan metode peringatan dengan hal yang lebih tinggi terhadap hal yang lebih rendah. Karena jika Dia subhanahu wa ta'ala melarang agar Dia sendiri tidak dijadikan sebagai penghalang bagi sumpah kita untuk berbuat kebaikan dan bertakwa, maka selain-Nya lebih layak lagi kita dilarang untuk menjadikannya sebagai penghalang bagi sumpah kita. Jika telah tetap bahwa kita dilarang menjadikan sesuatu apapun sebagai

penghalang bagi sumpah kita untuk berbuat kebaikan, bertakwa, dan mendamaikan antara manusia, maka sudah maklum bahwa itu karena kebaikan, ketakwaan, dan perdamaian adalah hal-hal yang dicintai dan diperintahkan oleh Allah. Jika seseorang bersumpah dengan nazar, talak, atau memerdekakan budak untuk tidak berbuat kebaikan, tidak bertakwa, dan tidak mendamaikan, maka ia berada di antara dua pilihan: jika ia memenuhi sumpahnya, berarti ia telah menjadikan hal-hal ini sebagai penghalang bagi sumpahnya untuk berbuat kebaikan, bertakwa, dan mendamaikan antara manusia. Namun jika ia melanggar sumpahnya, maka talak jatuh atasnya dan ia wajib melakukan apa yang dinazarkan. Boleh jadi keluarnya istri dan hartanya dari tangannya lebih jauh dari kebaikan dan ketakwaan dibandingkan hal yang disumpahkan itu, sehingga jika ia tetap pada sumpahnya ia meninggalkan kebaikan dan ketakwaan, dan jika istrinya dan hartanya pergi pun ia meninggalkan kebaikan dan ketakwaan. Maka jadilah sumpah itu sebagai penghalang bagi sumpahnya untuk berbuat kebaikan dan bertakwa, dan tidak ada jalan keluarnya kecuali dengan kafarah. Makna inilah yang ditunjukkan oleh Sunnah.

Dalam Shahihain, dari hadis Hammam dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Demi Allah, sungguh sikap keras kepala salah seorang di antara kalian dalam sumpahnya terhadap keluarganya adalah lebih besar dosanya di sisi Allah dibandingkan membayar kafarah yang telah Allah wajibkan atasnya."* Al-Bukhari juga meriwayatkannya dari hadis Ikrimah dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Barangsiapa keras kepala dalam urusannya dengan keluarganya karena sumpah, maka dosanya lebih besar."* Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengabarkan

bahwa bersikap keras kepala dalam sumpah terhadap keluarga adalah lebih besar dosanya dibandingkan membayar kafarah. Al-lajaj artinya terus-menerus dalam pertengkaran, dan dari kata ini dikatakan: seorang laki-laki disebut lajuj apabila ia terus-menerus dalam pertengkaran. Itulah mengapa para ulama menamai hal ini: nazar al-lajaj dan al-ghadhab (nazar karena keras kepala dan marah), karena orang itu bersikeras hingga mengikat sumpahnya, lalu bersikeras pula dalam menolak untuk melanggarnya. Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam menjelaskan bahwa bersikap keras kepala dalam sumpah adalah lebih besar dosanya daripada membayar kafarah, dan hal ini berlaku umum untuk semua jenis sumpah.

Demikian pula, sesungguhnya Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda kepada Abdurrahman bin Samurah: *"Apabila engkau bersumpah atas suatu sumpah, lalu engkau melihat selainnya lebih baik darinya, maka kerjakanlah yang lebih baik itu dan bayarlah kafarat atas sumpahmu."* Hadits ini dikeluarkan oleh keduanya (Bukhari dan Muslim) dalam Ash-Shahihain. Dan dalam riwayat lain dalam Ash-Shahihain: *"Maka bayarlah kafarat atas sumpahmu dan kerjakanlah yang lebih baik itu."*

Muslim meriwayatkan dalam Shahih-nya dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu melihat selainnya lebih baik darinya, maka hendaklah ia membayar kafarat atas sumpahnya dan hendaklah ia melakukan yang lebih baik itu."* Dan dalam riwayat lain: *"Maka hendaklah ia mengerjakan yang lebih baik itu dan membayar kafarat atas sumpahnya."*

Ini adalah nakirah dalam konteks syarat, sehingga mencakup setiap orang yang bersumpah atas suatu sumpah apa pun

bentuknya. Apabila ia melihat selain hal yang disumpahkan itu lebih baik darinya — yaitu bahwa sumpah yang diucapkan berisi peninggalan suatu kebaikan sehingga ia melihat melakukannya lebih baik daripada meninggalkannya, atau berisi pelaksanaan suatu keburukan sehingga ia melihat meninggalkannya lebih baik daripada melakukannya — maka Nabi shallallahu alaihi wasallam telah memerintahkannya untuk mengerjakan yang lebih baik dan membayar kafarat atas sumpahnya.

Adapun sabdanya di sini: "atas suatu sumpah" — dan Allah Maha Mengetahui — termasuk dalam bab penamaan objek dengan nama mashdar (kata dasar), yakni hal yang disumpahkan dinamai "yamin" (sumpah), sebagaimana makhluk disebut "khalq" (ciptaan), yang dipukul disebut "dharb" (pukulan), yang dijual disebut "bai" (jual-beli), dan semisalnya.

Demikian pula, keduanya (Bukhari dan Muslim) meriwayatkan dalam Ash-Shahihain dari Abu Musa Al-Asy'ari — dalam kisahnya dan kisah para sahabatnya ketika mereka datang kepada Nabi shallallahu alaihi wasallam meminta kendaraan — beliau bersabda: *"Demi Allah, aku tidak akan memberi kalian kendaraan, dan aku tidak memiliki sesuatu pun untuk mengangkut kalian."* Kemudian beliau bersabda: *"Sesungguhnya aku, demi Allah — insyaallah — tidaklah bersumpah atas suatu sumpah lalu aku melihat selainnya lebih baik darinya, melainkan aku akan mengerjakan yang lebih baik itu dan melepaskan diri dari sumpah tersebut."* Dan dalam riwayat lain dalam Ash-Shahihain: *"Melainkan aku membayar kafarat atas sumpahku dan mengerjakan yang lebih baik itu."*

Muslim meriwayatkan dalam Shahih-nya dari Adi bin Hatim, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Apabila salah seorang di antara kalian bersumpah atas suatu sumpah lalu melihat selainnya lebih baik darinya, maka hendaklah ia membayar kafaratnya dan mengerjakan yang lebih baik itu."* Dan dalam riwayat lain dari Muslim juga: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah, lalu melihat selainnya lebih baik darinya, maka hendaklah ia membayar kafaratnya dan mengerjakan yang lebih baik itu."*

Sunnah ini telah diriwayatkan dari Nabi shallallahu alaihi wasallam melalui jalur selain ini — dari hadits Abdullah bin Umar dan Auf bin Malik Al-Jusyami.

Inilah nash-nash Rasulullah shallallahu alaihi wasallam yang mutawatir bahwa beliau memerintahkan: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu melihat selainnya lebih baik darinya, hendaklah ia membayar kafarat sumpahnya dan mengerjakan yang lebih baik itu"* — dan beliau tidak membedakan antara sumpah dengan nama Allah, nadzar, maupun semisalnya.

An-Nasa'i meriwayatkan dari Abu Musa, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Tidaklah ada di bumi sumpah yang aku bersumpah atasnya lalu aku melihat selainnya lebih baik darinya, melainkan aku akan mengerjakannya."* Ini merupakan pernyataan yang tegas bahwa beliau bermaksud mencakup setiap sumpah yang ada di bumi. Demikian pula para sahabat memahami bahwa sumpah dengan nadzar termasuk dalam cakupan perkataan ini.

Abu Dawud meriwayatkan dalam Sunan-nya: telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Al-Minhal, telah

menceritakan kepada kami Yazid bin Zurai', telah menceritakan kepada kami Habib bin Al-Mu'allim, dari Amru bin Syu'aib, dari Sa'id bin Al-Musayyab: *Bahwa dua orang bersaudara dari kalangan Anshar memiliki harta warisan bersama. Salah seorang meminta saudaranya untuk membagi warisan itu. Saudaranya berkata: "Jika engkau kembali memintaku membagi, maka seluruh hartaku untuk pintu Ka'bah." Umar pun berkata kepadanya: "Sesungguhnya Ka'bah tidak membutuhkan hartamu. Bayarlah kafarat atas sumpahmu dan berbicaralah dengan saudaramu. Aku mendengar Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: 'Tidak ada sumpah dan tidak ada nadzar dalam kemaksiatan kepada Tuhan, tidak pula dalam memutus tali silaturahmi, dan tidak pula dalam hal yang tidak engkau miliki.'"*

Maka inilah Amirul Mukminin Umar bin Khathab radhiyallahu anhu yang memerintahkan orang yang bersumpah dengan redaksi syarat dan bernadzar dengan nadzar lajaj (ngotot) dan kemarahan: untuk membayar kafarat atas sumpahnya dan tidak melaksanakan hal yang dinadzarkan itu. Beliau berargumen dengan apa yang didengarnya dari Nabi shallallahu alaihi wasallam bahwa beliau bersabda: *"Tidak ada sumpah dan tidak ada nadzar dalam kemaksiatan kepada Tuhan, tidak pula dalam memutus tali silaturahmi, dan tidak pula dalam hal yang tidak engkau miliki."*

Dari sini dipahami bahwa barangsiapa bersumpah dengan yamin atau nadzar atas suatu kemaksiatan atau pemutusan silaturahmi, maka ia tidak wajib memenuhi nadzar itu, melainkan ia hanya wajib membayar kafarat sebagaimana yang difatwakan Umar. Seandainya nadzar itu bukan termasuk yamin menurut pandangannya, niscaya ia tidak akan berkata: "Bayarlah kafarat atas sumpahmu." Adapun Nabi shallallahu alaihi wasallam

menyebutkan "tidak ada yamin dan tidak ada nadzar" karena yamin adalah yang dimaksudkan untuk mendorong atau mencegah, sedangkan nadzar adalah yang dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Keduanya tidak boleh dipenuhi dalam kemaksiatan dan pemutusan silaturahmi.

Dalam hadits ini juga terdapat dalil lain, yaitu bahwa sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam: *"Tidak ada yamin dan tidak ada nadzar dalam kemaksiatan kepada Tuhan, tidak pula dalam memutus tali silaturahmi"* mencakup semua yang dinamai yamin atau nadzar, baik itu yamin dengan nama Allah, maupun dengan mewajibkan hal yang tidak wajib seperti sedekah, puasa, haji, atau hadyu, maupun dengan mengharamkan yang halal seperti zhihar, talak, dan pembebasan budak.

Maksud Nabi shallallahu alaihi wasallam: boleh jadi larangannya hanya dari melakukan hal yang disumpahkan berupa kemaksiatan dan pemutusan silaturahmi saja, atau bisa jadi maksudnya sekaligus: bahwa ia tidak terikat dengan kewajiban dan keharaman yang terkandung dalam yamin dan nadzar tersebut.

Yang kedua inilah yang tampak lebih tepat, berdasarkan cara Umar bin Khathab beristidlal (berargumen) dengannya. Sebab seandainya hadits itu tidak menunjukkan hal ini, niscaya tidak sah istidlal Umar bin Khathab dengannya atas jawaban yang ia berikan kepada penanya berupa kafarat, bukan mengeluarkan harta untuk melapisi Ka'bah. Selain itu, lafaz Nabi shallallahu alaihi wasallam mencakup semua itu.

Juga, di antara hal yang menjelaskan bahwa sumpah dengan nadzar, talak, dan pembebasan budak termasuk dalam yamin dan sumpah dalam firman Allah dan sabda Rasul-Nya, adalah apa yang diriwayatkan Ibnu Umar, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu mengucapkan 'insyaallah', maka tidak ada hinth (pelanggaran sumpah) atasnya."* Diriwayatkan oleh Ahmad, An-Nasa'i, Ibnu Majah, dan At-Tirmidzi, dan At-Tirmidzi berkata: hadits hasan.

Lafaz Abu Dawud: ia berkata — telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Hanbal, ia berkata — telah menceritakan kepada kami Sufyan, dari Ayyub, dari Nafi', dari Ibnu Umar — yang menyambungkannya kepada Nabi shallallahu alaihi wasallam — beliau bersabda: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu mengucapkan 'insyaallah', maka ia telah membuat pengecualian."* Diriwayatkan pula dari jalur Abdul Warits, dari Nafi', dari Ibnu Umar, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Barangsiapa bersumpah lalu membuat pengecualian, maka jika ia mau ia boleh kembali dan jika mau ia boleh meninggalkan, tanpa hinth."*

Dari Abu Hurairah radhiyallahu anhu, ia berkata: Rasulullah shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Barangsiapa bersumpah lalu mengucapkan 'insyaallah', maka ia tidak hinth."* Diriwayatkan oleh Ahmad, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah dengan lafaz: *"Maka baginya pengecualiannya."* Dan An-Nasa'i dengan lafaz: *"Maka ia telah membuat pengecualian."*

Kemudian kebanyakan para fuqaha memasukkan sumpah dengan nadzar, talak, dan pembebasan budak ke dalam hadits ini, dan mereka berkata: pengecualian dengan masyi'ah (kehendak Allah) bermanfaat di dalamnya. Bahkan banyak dari kalangan

sahabat Ahmad yang menjadikan sumpah dengan talak tidak ada perbedaan pendapat dalam mazhabnya, dan perbedaan hanya ada jika redaksinya berupa jazaa' (syarat-balasan). Adapun yang tidak masuk menurut kebanyakan mereka adalah penjatuhan talak dan pembebasan budak itu sendiri. Perbedaan antara penjatuhan keduanya dan sumpah dengan keduanya sudah jelas. Inshaallah kami akan menyebutkan kaidah pengecualian.

Apabila mereka telah memasukkan sumpah dengan hal-hal ini ke dalam sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu mengucapkan 'insyaallah', maka tidak ada hinth atasnya"*, maka demikian pula hal itu masuk ke dalam sabdanya: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu melihat selainnya lebih baik darinya, maka hendaklah ia mengerjakan yang lebih baik itu dan membayar kafarat atas sumpahnya."* Sebab kedua lafaz itu sama, dan ini jelas bagi siapa yang merenungkannya.

Sesungguhnya sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu mengucapkan 'insyaallah', maka tidak ada hinth atasnya"* — lafaz keumumannya sama dengan keumuman sabdanya: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu melihat selainnya lebih baik darinya, maka hendaklah ia mengerjakan yang lebih baik itu dan membayar kafarat atas sumpahnya."* Dan jika lafaz Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dalam hukum pengecualian adalah sama dengan lafaznya dalam hukum kafarat, maka wajib bahwa segala hal yang bermanfaat padanya pengecualian, bermanfaat pula padanya pembayaran kafarat; dan segala hal yang bermanfaat padanya pembayaran kafarat, bermanfaat pula padanya pengecualian — sebagaimana yang ditegaskan Ahmad di berbagai tempat.

Barangsiapa berkata bahwa Rasul bermaksud dengan sabdanya: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu mengucapkan 'insyaallah', maka tidak ada hinth atasnya"* – seluruh sumpah yang diucapkan, baik dengan nama Allah, nadzar, talak, maupun pembebasan budak – namun menganggap sabdanya: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu melihat selainnya lebih baik"* dan seterusnya hanya dimaksudkan untuk sumpah dengan nama Allah, atau sumpah dengan nama Allah dan nadzar saja – maka pendapatnya lemah. Sebab kehadiran konsekuensi salah satu dari kedua lafaz itu dalam batin Nabi shallallahu alaihi wasallam sama dengan kehadiran konsekuensi lafaz yang lainnya, karena keduanya adalah satu lafaz yang sama, dan hukum pada keduanya sejenis, yaitu pengangkatan sumpah: dengan pengecualian atau dengan kafarat.

Setelah ini, ketahuilah bahwa umat terbagi dalam masuknya talak dan pembebasan budak ke dalam hadits pengecualian menjadi tiga bagian:

Segolongan berkata: talak dan pembebasan budak itu sendiri masuk ke dalamnya, sehingga jika seseorang berkata: "Engkau tertalak insyaallah" dan "Engkau merdeka insyaallah", hal itu masuk dalam keumuman hadits. Ini adalah pendapat Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan selain keduanya.

Segolongan berkata: talak dan pembebasan budak tidak masuk ke dalamnya, baik penjatuhan keduanya maupun sumpah dengan keduanya, baik dengan redaksi *jazaa'* maupun redaksi *qasam*. Ini adalah pendapat yang lebih masyhur dalam mazhab Malik dan salah satu dari dua riwayat dari Ahmad.

Pendapat ketiga: bahwa penjatuhan talak dan pembebasan budak tidak masuk ke dalamnya, namun sumpah dengan talak dan pembebasan budak masuk ke dalamnya. Ini adalah riwayat kedua dari Ahmad. Di antara sahabat-sahabatnya ada yang berkata: jika sumpah itu dengan redaksi qasam, maka ia masuk dalam hadits dan masyi'ah bermanfaat padanya, menurut satu riwayat. Jika dengan redaksi jazaa', maka ada dua riwayat.

Pendapat ketiga inilah yang benar dan yang maknanya diriwayatkan dari para sahabat Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dan mayoritas tabi'in. Sebab Ibnu Abbas dan kebanyakan tabi'in — seperti Sa'id bin Al-Musayyab dan Al-Hasan — tidak menjadikan pengecualian dalam talak dan tidak menjadikannya termasuk yamin.

Kemudian telah kami sebutkan dari para sahabat dan mayoritas tabi'in bahwa mereka menjadikan sumpah dengan sedekah, hadyu, pembebasan budak, dan semisalnya sebagai yamin yang dapat dibayar kafarat. Inilah makna perkataan Ahmad di berbagai tempat: "Tidak ada pengecualian dalam talak dan pembebasan budak, keduanya bukan termasuk yamin."

Ahmad juga berkata: "Pengecualian dalam talak — aku tidak berpendapat dengannya." Hal itu karena talak dan pembebasan budak adalah dua hal yang berlaku. Ahmad juga berkata: "Pengecualian hanya ada pada sesuatu yang di dalamnya ada kafarat, sedangkan talak dan pembebasan budak tidak ada kafaratnya." Perkataan ini tepat dan mendalam.

Hal itu karena penjatuhan talak dan pembebasan budak bukanlah yamin sama sekali, melainkan keduanya berkedudukan seperti pemaafan dari qishash dan pembebasan dari utang.

Karena itu, seandainya seseorang berkata: "Demi Allah aku tidak akan bersumpah atas suatu sumpah pun", lalu ia memerdekakan budak-budaknya, atau menceraikan istrinya, atau membebaskan orang yang berhutang kepadanya dari darah, harta, atau kehormatan — maka ia tidak hinth. Hal ini, sepengetahuanku, tidak ada seorang pun yang menentanginya.

Maka barangsiapa memasukkan penjatuhan talak dan pembebasan budak ke dalam sabda Nabi shallallahu alaihi wasallam: *"Barangsiapa bersumpah atas suatu sumpah lalu mengucapkan 'insyaallah', maka ia tidak hinth"*, ia telah membebani lafaz umum dengan sesuatu yang tidak bertanggung olehnya. Sebagaimana juga barangsiapa mengeluarkan dari keumuman ini ucapan: "Talak wajib atasku jika aku melakukan ini — insyaallah", atau "jika aku melakukannya maka istriku tertalak — insyaallah", maka ia telah mengeluarkan dari lafaz umum sesuatu yang termasuk di dalamnya.

Sesungguhnya sumpah dengan talak dan pembebasan budak — dan di sini hendaknya mengikuti pendapat Ahmad yang menyatakan: talak dan pembebasan budak bukan termasuk yamin — maka sumpah dengan keduanya adalah seperti sumpah dengan sedekah, haji, dan semisalnya. Hal itu diketahui secara pasti, baik secara akal, adat, maupun syariat. Karena itu, jika seseorang berkata: "Demi Allah aku tidak akan bersumpah atas suatu sumpah pun selamanya", lalu berkata: "Jika aku melakukan ini maka istriku tertalak" — maka ia telah hinth.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa para sahabat Rasulullah shallallahu alaihi wasallam menyebutnya sebagai yamin — demikian pula seluruh fuqaha menyebutnya yamin — begitu pula umumnya kaum muslimin menyebutnya yamin. Maka makna

yamin memang ada padanya. Sebab jika seseorang berkata: "Aku bersumpah demi Allah akan melakukan ini — insyaallah", maka masyi'ah kembali, dalam keadaan mutlak, kepada perbuatan yang disumpahkan. Maknanya: aku bersumpah atas perbuatan ini jika Allah menghendakinya. Apabila ia tidak melakukannya, berarti Allah tidak menghendakinya, sehingga ia tidak terikat olehnya. Berbeda jika ia meniatkan pengecualian kembali kepada sumpahnya, dengan maksud: aku bersumpah insyaallah bahwa aku sedang bersumpah — maka makna ini adalah makna pengecualian dalam insy'aat (pernyataan yang mewujudkan sesuatu), seperti talak dan pembebasan budak, dan menurut mazhab mayoritas hal itu tidak bermanfaat baginya.

Demikian pula ucapan: "Talak wajib atasku jika aku melakukan ini — insyaallah", masyi'ah kembali dalam keadaan mutlak kepada perbuatan. Maknanya: sungguh aku akan melakukannya jika Allah menghendaki perbuatan itu. Kapan pun ia tidak melakukannya, berarti Allah tidak menghendakinya, sehingga ia tidak terikat dengan talak. Berbeda jika ia bermaksud: "Talak wajib atasku — insyaallah — bahwa talak itu wajib atasnya." Maka ini berkedudukan seperti ucapan: "Engkau tertalak insyaallah."

Perkataan Ahmad: "Pengecualian hanya ada pada sesuatu yang di dalamnya ada kafarat, sedangkan talak dan pembebasan budak tidak ada kafaratnya" adalah perkataan yang baik dan mendalam, karena telah dijelaskan sebelumnya bahwa Nabi shallallahu alaihi wasallam mengeluarkan hukum pengecualian dan hukum kafarat dalam satu redaksi yang sama, sehingga tidak boleh dipisahkan antara apa yang telah disatukan Nabi shallallahu alaihi wasallam. Juga karena pengecualian hanya berlaku pada sesuatu yang digantungkan kepadanya perbuatan, sedangkan

hukum-hukum seperti talak dan pembebasan budak serta semisalnya tidak digantungkan pada kehendak Allah setelah terwujudnya sebab-sebabnya, karena hukum-hukum tersebut wajib terjadi dengan terwujudnya sebab-sebabnya. Jika sebab-sebabnya telah terikat, berarti Allah telah menghendaknya.

Pengecualian dengan masyi'ah hanya berlaku pada kejadian-kejadian yang mungkin dikehendaki Allah dan mungkin pula tidak dikehendaki-Nya, dari perbuatan-perbuatan hamba dan semisalnya. Adapun kafarat hanya disyariatkan untuk apa yang terjadi berupa hinth dalam yamin yang memungkinkan terlaksana: kadang dengan birr (menepati sumpah) dan kadang dengan hinth (melanggar sumpah). Maka kewajiban kafarat karena hinth dalam yamin yang mengandung kemungkinan pemenuhan dan pelanggaran, sebanding dengan gugurnya yamin dengan masyi'ah yang mengandung kemungkinan pengikatan dan ketidakpengikatan.

Maka setiap orang yang bersumpah atas sesuatu untuk melakukannya lalu tidak melakukannya: jika ia menggantungkannya dengan masyi'ah, maka tidak ada hinth atasnya; dan jika ia tidak menggantungkannya dengan masyi'ah, maka kafarat wajib atasnya. Pengecualian dan kafarat silih berganti pada yamin ketika pemenuhan tidak terjadi.

Ini adalah prinsip yang sah yang menolak apa yang terjadi dalam bab ini berupa kelebihan atau kekurangan dari apa yang diwajibkan oleh kalam Rasulullah shallallahu alaihi wasallam.

Kemudian dikatakan setelah itu: perkataan Ahmad dan selainnya: "Talak dan pembebasan budak tidak ada kafaratnya" — seperti perkataannya dan perkataan selainnya: "Tidak ada

pengecualian pada keduanya." Ini adalah dalam penjatuhan talak dan pembebasan budak. Adapun sumpah dengan keduanya, maka yang dibayar kafarat bukanlah talak dan pembebasan budaknya, melainkan kafarat atas sumpah dengan keduanya. Sebagaimana jika seseorang bersumpah dengan shalat, puasa, sedekah, haji, dan hadyu serta semisalnya dalam nadzar lajaj dan kemarahan — maka ia tidak membayar kafarat atas shalat, puasa, sedekah, hadyu, dan haji itu, melainkan ia membayar kafarat atas sumpahnya dengan hal-hal tersebut. Sebab shalat tidak ada kafaratnya, demikian pula ibadah-ibadah ini tidak ada kafaratnya bagi orang yang mampu melakukannya.

Begitu pula jika seseorang berkata: "Jika aku melakukan ini maka aku wajib memerdekakan budak" — maka ia wajib membayar kafarat tanpa ada perbedaan pendapat dalam mazhab Ahmad dan yang sependapat dengannya dari kalangan yang berpegang pada nadzar lajaj dan kemarahan. Hal itu bukanlah kafarat atas pembebasan budak, melainkan kafarat atas sumpah dengannya.

Maka konsekuensi perkataan Ahmad ini: bahwa jika ia menjadikan sumpah dengan keduanya berlaku padanya pengecualian, maka sumpah dengan keduanya juga berlaku padanya kafarat. Inilah yang dikehendaki sunnah Rasulullah shallallahu alaihi wasallam sebagaimana telah kami jelaskan.

Adapun orang yang tidak menjadikan sumpah dengan keduanya berlaku padanya pengecualian — seperti salah satu dari dua pendapat dalam mazhab Malik dan salah satu dari dua riwayat dari Ahmad — maka itu adalah pendapat yang lemah (marjuh).

Dalam pembahasan ini, kami hanya berbicara dengan asumsi bahwa pendapat tersebut diterima. Insya Allah kami akan membahas masalah pengecualian (istitsna') tersendiri.

Apabila Ahmad atau ulama lain berpendapat bahwa bersumpah dengan talak dan memerdekakan budak tidak ada kafaratnya karena tidak ada pengecualian di dalamnya, maka konsekuensi logis dari pendapat ini adalah bahwa pengecualian tidak berlaku dalam bersumpah dengan keduanya. Adapun sebagian pengikut Ahmad yang membedakan dengan mengatakan bahwa pengecualian sah dalam bersumpah dengan keduanya namun kafarat tidak sah di dalamnya, maka perbedaan ini—sepengetahuan saya—tidak secara eksplisit dinukil dari Ahmad. Akan tetapi mereka dimaafkan atas hal itu karena mereka tidak menemukan Ahmad menegaskan tentang kafarat dalam bersumpah dengan keduanya berdasarkan dua riwayat, sebagaimana ia menegaskan masalah pengecualian dalam bersumpah dengan keduanya juga berdasarkan dua riwayat.

Namun pendapat ini merupakan konsekuensi logis dari salah satu riwayat darinya yang mereka pegang. Selain para nabi, seseorang boleh jadi memiliki konsekuensi-konsekuensi dari pendapatnya yang tidak ia sadari. Seandainya ia menyadarinya, maka ia bisa saja menerima konsekuensi tersebut atau menolaknya, bahkan menarik kembali pendapat pokoknya atau tidak menariknya, dan berkeyakinan bahwa hal itu bukan konsekuensi logis dari pendapatnya.

Para ahli fikih dari kalangan pengikut kami dan lainnya, ketika mereka mengeluarkan konsekuensi-konsekuensi dari pendapat dan qiyas seorang ulama, maka kondisinya tidak lepas dari: sang ulama tidak menegaskan tentang konsekuensi itu—tidak

menafikan maupun menetapkan—atau ia menegaskan penolakannya. Apabila ia menegaskan penolakannya, maka ada kemungkinan ia menegaskan penolakan konsekuensi tersebut atau tidak mengeskannya. Jika ia telah menegaskan penolakan konsekuensi tersebut—lalu mereka mengeluarkan pendapat yang bertentangan dengan apa yang dinukil darinya dalam masalah itu, misalnya ia menegaskan dua pendapat berbeda dalam dua masalah yang serupa, atau ia menjelaskan suatu masalah dengan suatu 'illat yang ia sendiri membatalkannya di tempat lain, seperti halnya Ahmad di sini yang menjelaskan tidak adanya kafarat dengan tidak adanya pengecualian, padahal dari beliau terdapat dua riwayat tentang pengecualian—maka hal ini dibangun di atas persoalan: apakah konsekuensi dari suatu pendapat yang belum disinggung sama sekali oleh sang ulama—baik secara penafian maupun penetapan—itu disebut sebagai mazhabnya atau tidak? Para pengikut kami berbeda pendapat dalam hal ini dengan perbedaan yang terkenal. Al-Atsram, Al-Khiraqi, dan lainnya menjadikannya sebagai mazhab sang ulama; sedangkan Al-Khallal, muridnya, dan lainnya tidak menjadikannya sebagai mazhabnya.

Pendapat yang tepat adalah bahwa hal itu merupakan qiyas dari pendapatnya dan konsekuensi logisnya, sehingga kedudukannya tidak setara dengan mazhab yang dinukil secara eksplisit darinya, namun juga tidak setara dengan sesuatu yang bukan konsekuensi logis dari pendapatnya. Ia berada pada kedudukan di antara keduanya. Ini berlaku selama dimungkinkan bagi sang ulama untuk tidak menerima konsekuensi tersebut.

Juga perlu diketahui bahwa Allah telah mensyariatkan talak dengan mengizinkannya, memerintahkannya, atau mewajibkannya

ketika seseorang menjatuhkannya. Demikian pula halnya dengan memerdekakan budak dan nazar.

Akad-akad ini—nazar, talak, dan memerdekakan budak—meniscayakan kewajiban hal-hal tertentu atas seseorang atau pengharaman hal-hal tertentu atasnya. Kewajiban dan keharaman itu hanya mengikat seseorang apabila ia memaksudkannya atau memaksudkan sebabnya. Sebab apabila kalimat itu terucap dari lisannya tanpa disengaja, maka ia tidak menanggung apa pun secara ijmak. Dan apabila ia mengucapkan kalimat-kalimat tersebut dalam keadaan terpaksa, maka hukumnya tidak mengikat dirinya—menurut kami dan mayoritas ulama—sebagaimana ditunjukkan oleh sunnah dan atsar para sahabat; karena tujuannya hanyalah menghindari bahaya, bukan bermaksud menjatuhkan hukum tersebut, dan bukan pula bermaksud mengucapkannya dari awal.

Demikian pula halnya orang yang bersumpah ketika berkata: "Jika aku tidak melakukan ini maka aku berkewajiban haji atau talak." Tujuannya bukanlah untuk mewajibkan dirinya melakukan haji atau talak, dan bukan pula bermaksud mengucapkan sesuatu yang mewajibkannya sejak awal. Tujuannya hanyalah mendorong dirinya untuk melakukan suatu perbuatan atau mencegah dirinya dari perbuatan tersebut—seperti halnya tujuan orang yang dipaksa adalah menghindari bahaya—kemudian ia berkata sebagai bentuk penekanan dalam mendorong atau mencegah: "Jika aku melakukan ini maka ini wajib bagiku," atau "ini haram bagiku." Karena ia sangat enggan terhadap kewajiban dan keharaman itu, maka ia mengaitkannya dengan perbuatan tersebut. Dengan demikian tujuannya adalah mencegah terjadinya keduanya, bukan menetapkan salah satunya maupun sebabnya. Apabila ia tidak

bermaksud menjatuhkan hukum maupun sebabnya, bahkan tujuannya adalah tidak terjatuhnya hukum itu, maka tidak semestinya hukum itu mengikat dirinya.

Selain itu, bersumpah dengan talak merupakan bid'ah yang diada-adakan di tengah umat ini. Sepengetahuan saya, hal ini tidak pernah dilakukan pada masa para sahabat terdahulu. Namun disebutkan bahwa sumpah talak ini ada dalam sumpah baiat yang diatur oleh Al-Hajjaj bin Yusuf. Sumpah baiat itu mencakup sumpah demi Allah, sedekah harta, talak, dan memerdekakan budak. Hingga saat ini, saya belum menemukan satu pun perkataan sahabat tentang bersumpah dengan talak. Yang sampai kepada kami dari mereka hanyalah jawaban mengenai bersumpah dengan memerdekakan budak, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Kemudian bid'ah ini menyebar luas di tengah umat dan berkembang dengan sangat pesat. Ketika sebagian orang berkeyakinan bahwa talak pasti jatuh karenanya, maka jatuhnya talak melalui sumpah ini menjadi semacam belenggu bagi umat yang menyerupai belenggu-belenggu yang pernah dikenakan kepada Bani Israil. Dari sini lahirlah lima jenis kerusakan dan tipu daya (hilah) dalam masalah sumpah, hingga mereka menjadikan ayat-ayat Allah sebagai bahan olok-olokan.

Hal itu terjadi karena mereka bersumpah dengan talak untuk meninggalkan hal-hal yang tidak bisa tidak harus mereka lakukan—baik secara syariat maupun secara naluri—atau untuk melakukan hal-hal yang tidak bisa dilakukan secara syariat maupun naluri. Kebanyakan sumpah itu dilakukan dalam kondisi ngotot dan marah. Kemudian berpisah dari keluarga karena hal itu menimbulkan bahaya dalam agama dan dunia yang melebihi

banyak belenggu kaum Yahudi. Dikatakan bahwa Allah mengharamkan wanita yang ditalak tiga hingga ia menikah dengan pria lain agar orang-orang tidak terburu-buru menjatuhkan talak karena dampak buruknya. Maka ketika mereka bersumpah dengan talak atas hal-hal yang wajib dilakukan atau yang terlarang, sementara mereka membutuhkan untuk melakukan atau meninggalkan hal-hal itu tanpa harus berpisah dari keluarga, maka pikiran-pikiran pun menghasilkan empat jenis tipu daya yang diambil dari ulama Kufah dan lainnya.

Tipu daya pertama dalam masalah sesuatu yang dijadikan objek sumpah: yaitu dengan menafsirkannya berlawanan dengan maksud orang yang bersumpah dan berlawanan dengan makna yang lazim dalam kebiasaan dan adat masyarakat. Inilah yang dibahas oleh sebagian ahli fikih dan mereka menyebutnya bab al-mu'ayah (teka-teki), dan menyebutnya pula bab hilah dalam masalah sumpah. Sebagian besarnya adalah sesuatu yang diketahui secara pasti dalam agama bahwa hal itu tidak dibenarkan dalam agama dan tidak boleh ucapan orang yang bersumpah dibawa ke arah itu. Oleh karena itu para imam—seperti Ahmad dan lainnya—sangat keras mengingkari orang yang melakukan tipu daya dalam sumpah-sumpah ini.

Tipu daya kedua: Apabila tipu daya dalam perkataan yang disumpahkan tidak memungkinkan, mereka melakukan tipu daya terhadap perbuatan yang dijadikan objek sumpah, yaitu dengan memerintahkan orang tersebut untuk melakukan khul' (cerai tebus) terhadap istrinya agar ia dapat melakukan hal yang dijadikan objek sumpah pada masa pisah (bainunah). Tipu daya ini lebih baru dari yang sebelumnya, dan saya perkirakan hal ini terjadi sekitar abad ketiga. Karena kebanyakan tipu daya bermula dari

sebagian ulama Kufah, sedangkan tipu daya khul' tidak berjalan di atas prinsip mereka. Sebab mereka berpendapat bahwa apabila orang tersebut melakukan hal yang dijadikan objek sumpah pada masa iddah maka talak jatuh atasnya, karena menurut mereka wanita yang sedang menjalani iddah dari talak bain masih dapat dikenai talak. Maka orang yang menggunakan tipu daya ini harus menunggu hingga iddah selesai baru kemudian melakukan hal yang dijadikan objek sumpah setelah iddah berakhir, dan hal ini merugikannya karena lamanya waktu tunggu. Maka sebagian pengikut Al-Syafi'i mulai berfatwa dengan tipu daya ini, dan kadang mereka menggabungkannya dengan salah satu dari dua pendapat Al-Syafi'i yang sejalan dengan riwayat paling masyhur dari Ahmad: bahwa khul' adalah fasakh bukan talak, sehingga orang yang bersumpah setiap kali ingin melanggar sumpah, ia melakukan khul' terhadap istrinya, melakukan hal yang dijadikan objek sumpah, kemudian menikahnya kembali. Mereka pun berfatwa kepadanya bahwa bilangan talaknya berkurang atau tidak berkurang sama sekali.

Khul' semacam ini—yang merupakan khul' sumpah—serupa dengan nikah tahlil. Dalam nikah tahlil, seseorang melangsungkan akad yang tidak ia maksudkan, yang ia maksudkan justru pembatalannya. Demikian pula di sini, seseorang melakukan fasakh yang tidak ia maksudkan, yang ia maksudkan justru pembatalannya. Ini adalah tipu daya baru yang lemah. Abu Abdullah Ibnu Battah telah menulis satu juz khusus untuk membatalkannya dan menyebutkan dari para ulama salaf dalam hal ini berbagai atsar yang sebagiannya telah aku sebutkan di tempat lain.

Tipu daya ketiga: Apabila tipu daya dalam objek sumpah tidak memungkinkan, mereka melakukan tipu daya terhadap sumpah itu sendiri dengan cara membatalkannya melalui penelitian terhadap syarat-syaratnya. Maka sekelompok dari kalangan ulama muta'akhirin pengikut Al-Syafi'i mulai meneliti sifat akad nikah, barangkali mengandung sesuatu yang membuatnya fasid (rusak), agar mereka dapat menyimpulkan bahwa talak dalam nikah yang fasid tidak jatuh. Mazhab Al-Syafi'i dalam salah satu dari dua pendapatnya dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayatnya adalah bahwa wali yang fasik tidak sah pernikahannya, sedangkan kefasikan banyak terdapat pada kebanyakan orang. Maka "pasar" masalah ini pun laku keras karena dimanfaatkan sebagai tipu daya untuk menggugurkan sumpah talak, hingga aku melihat seseorang yang menulis sebuah kitab dalam masalah ini dengan tujuan melakukan tipu daya untuk menggugurkan talak. Kemudian kamu mendapati orang-orang yang menggunakan tipu daya ini hanya meneliti sifat akad nikah dan persoalan tidak sahnya perwalian orang fasik pada saat talak dijatuhkan—yang sebagian besar atau kebanyakan ulama berpendapat bahwa talak tetap jatuh dalam nikah yang fasid secara umum. Adapun pada saat hubungan badan dan bersenang-senang yang para ulama Muslim telah sepakat tidak dibolehkan dalam nikah yang fasid, mereka tidak meneliti hal itu. Demikian pula mereka tidak meneliti hal itu dalam masalah warisan dan hukum-hukum nikah yang sah lainnya. Mereka hanya menggunakannya khusus ketika talak dijatuhkan saja. Ini adalah salah satu bentuk menjadikan ayat-ayat Allah sebagai bahan olok-olokan dan tipu daya terhadap ayat-ayat Allah. Yang mendorong hal ini tidak lain adalah bersumpah dengan talak dan kebutuhan mendesak untuk tidak terjadinya talak.

Tipu daya keempat: Tipu daya Suraijiyah, dalam membatalkan sumpah juga, namun karena adanya penghalang bukan karena hilangnya syarat. Abu Al-Abbas Ibnu Suraij dan sekelompok ulama setelahnya berpendapat bahwa apabila seseorang berkata kepada istrinya: "Jika talakku jatuh kepadamu atau aku menceraikanmu maka kamu tertalak tiga sebelumnya," maka setelah itu talak tidak akan pernah jatuh kepadanya selamanya. Alasannya, apabila talak yang segera (munajjaz) jatuh maka talak yang digantungkan (mu'allaq) pun harus jatuh, namun apabila yang digantungkan jatuh maka yang segera menjadi terhalang jatuhnya, sehingga jatuhnya talak berujung pada tidak jatuhnya talak, maka talak pun tidak jatuh. Adapun mayoritas ahli fikih Islam dari semua mazhab mengingkari hal itu, bahkan mereka memandangnya sebagai kekeliruan yang diketahui secara pasti bahwa hal itu bukan bagian dari agama Islam; karena telah diketahui secara pasti dari agama Muhammad, Rasulullah shalallahu 'alaihi wa sallam, bahwa talak adalah perkara yang disyariatkan dalam setiap pernikahan, dan tidak ada satu pernikahan pun kecuali talak dapat terjadi di dalamnya.

Sebab kekeliruan itu adalah mereka meyakini keabsahan perkataan ini, lalu berkata: apabila yang segera jatuh maka yang digantungkan pun jatuh. Padahal perkataan ini tidak benar, karena mengandung konsekuensi jatuhnya satu talak yang didahului oleh tiga talak, dan jatuhnya satu talak yang didahului tiga talak adalah sesuatu yang mustahil dalam syariat. Perkataan yang mengandung hal itu adalah batil, dan apabila batil maka jatuhnya yang segera tidak mengharuskan jatuhnya yang digantungkan, karena itu hanya berlaku jika pengantungan itu sah.

Kemudian mereka berselisih: apakah dari yang digantungkan itu jatuh genap tiga talak, ataukah penggantungan itu batal dan yang jatuh hanyalah yang segera? Dalam mazhab Al-Syafi'i, Ahmad, dan lainnya terdapat dua pendapat dalam masalah ini.

Saya tidak tahu apakah Ibnu Suraij menghadirkan masalah ini sebagai tipu daya untuk menggugurkan talak, ataukah ia mengatakannya sebagai kelanjutan dari qiyas yang ia yakini kebenarannya, kemudian orang-orang setelahnya memanfaatkannya sebagai tipu daya? Namun saya pernah melihat sebuah kitab karya sebagian ulama muta'akhirin setelah abad kelima yang ditulis dalam masalah ini dengan tujuan melakukan tipu daya agar talak tidak jatuh. Oleh karena itu mereka merumuskannya dengan ungkapan: "Jika talakku jatuh kepadamu maka kamu tertalak tiga sebelumnya"—karena seandainya ia berkata: "Jika aku menceraikanmu maka kamu tertalak tiga sebelumnya," ungkapan ini tidak berguna dalam tipu daya, meskipun keduanya sama-sama mengandung daur (lingkaran setan). Hal itu karena apabila seseorang berkata kepada istrinya: "Jika aku menceraikanmu maka budakku merdeka," atau "maka kamu tertalak," maka ia tidak melanggar sumpah kecuali dengan perceraian yang ia lakukan setelah sumpah ini, atau yang ia gantungkan setelah sumpah ini dengan suatu syarat yang kemudian terpenuhi. Adapun apabila ia telah menggantungkan talak istrinya sebelum sumpah ini dengan suatu syarat, kemudian syarat itu terpenuhi setelah sumpah ini, maka sekadar terpenuhinya syarat dan jatuhnya talak karenanya bukanlah suatu tindakan perceraian, karena tindakan perceraian haruslah bersumber dari orang yang menceraikan, sedangkan terjadinya talak karena suatu keadaan yang dilakukan orang lain bukanlah

perbuatannya. Adapun apabila ia berkata: "Jika talakku jatuh kepadamu," maka ini mencakup yang segera, yang digantungkan setelah ini dengan suatu syarat, dan yang terjadi setelah ini dengan syarat yang penggantungannya telah lebih dahulu dilakukan.

Maka mereka merumuskan masalah dengan ungkapan: "Jika talakku jatuh kepadamu," sehingga apabila seseorang bersumpah dengan talak untuk tidak melakukan sesuatu, mereka berkata kepadanya: "Ucapkanlah: Jika talakku jatuh kepadamu maka kamu tertalak tiga sebelumnya." Maka ia pun mengucapkannya, lalu mereka berkata: "Sekarang lakukanlah apa yang kamu sumpahkan, karena talak tidak akan jatuh kepadamu."

Kelancangan seperti ini diingkari oleh mayoritas umat Islam dan diketahui dengan pasti bahwa hal itu bukan bagian dari syariat yang Allah utus Muhammad shalallahu 'alaihi wa sallam dengannya. Yang pada umumnya "melariskan" tipu daya ini adalah kebutuhan banyak orang akibat bersumpah dengan talak. Seandainya bukan karena itu, tidak ada seorang pun yang akan masuk ke dalamnya, karena orang yang berakal nyaris tidak akan bermaksud menutup pintu talak bagi dirinya sendiri kecuali dalam keadaan yang sangat langka.

Tipu daya kelima: Apabila talak telah jatuh dan tipu daya tidak memungkinkan—tidak dalam objek sumpah baik secara ucapan maupun perbuatan, dan tidak pula dalam sumpah itu sendiri baik dengan pembatalan maupun pencegahan—maka mereka melakukan tipu daya untuk memulihkan pernikahan melalui nikah tahlil yang telah ditunjukkan oleh sunnah dan ijmak para sahabat—beserta petunjuk Al-Quran dan berbagai landasan pokok—atlas keharamannya dan kefasadannya. Kemudian dari nikah tahlil ini lahirlah kerusakan yang tidak diketahui besarnya

kecuali oleh Allah, sebagaimana telah kami singgung sebagiannya dalam kitab Bayan Ad-Dalil 'ala Ibthali At-Tahlil. Yang paling sering mendorong orang kepada nikah tahlil adalah bersumpah dengan talak. Sebab talak tiga tidak akan dilakukan seseorang pada umumnya kecuali jika ia memang bermaksud menjatuhkannya. Dan orang yang bermaksud menjatuhkannya tidak akan menanggung penyesalan dan kerusakan seperti yang ditanggung oleh orang yang terpaksa terjadinya talak karena kebutuhannya untuk melanggar sumpah.

Maka kelima kerusakan ini—yaitu tipu daya untuk membatalkan sumpah dan mengeluarkannya dari makna serta tujuan yang dimaksud, kemudian tipu daya dengan khul' dan pembaruan nikah, kemudian tipu daya dengan meneliti kerusakan akad nikah, kemudian tipu daya dengan mencegah jatuhnya talak, kemudian tipu daya dengan nikah tahlil—semua ini mengandung tipu daya, pengelabuan, dan pelecehan terhadap ayat-ayat Allah, serta permainan yang membuat orang-orang berakal lari dari agama Allah dan mendorong orang-orang kafir untuk mencela agama ini, sebagaimana aku lihat dalam sebagian kitab-kitab orang Nasrani dan lainnya. Namun bagi setiap mukmin yang fitrahnya sehat, jelaslah bahwa agama Islam bebas dan suci dari keculasan-keculasan yang menyerupai tipu daya kaum Yahudi dan tipu muslihat para pendeta. Dan yang paling banyak menjebloskan orang ke dalamnya, menyebabkan banyaknya pengingkaran para ahli fikih terhadapnya, dan mendorong mereka untuk mengeluarkan berbagai tipu daya tersebut, tidak lain adalah bersumpah dengan talak dan keyakinan bahwa talak pasti jatuh ketika sumpah dilanggar. Hingga ulama Kufah dan lainnya telah merinci berbagai cabang masalah sumpah yang banyak sekali,

yang semuanya dibangun di atas prinsip ini. Banyak dari cabang-cabang lemah yang mereka dan semisalnya keluarkan—sebagaimana Syaikh Abu Muhammad Al-Maqdisi biasa berkata—ibarat seorang yang membangun rumah indah di atas batu-batu curian. Apabila kepemilikan batu-batu yang menjadi pondasi itu digugat dan terbukti milik orang lain, maka roboh pula bangunannya. Demikianlah cabang-cabang yang indah itu, apabila tidak berdiri di atas prinsip-prinsip yang kukuh maka tidak akan ada manfaatnya.

Apabila sumpah dengan talak dan keyakinan bahwa talak menjadi wajib ketika melanggar sumpah telah menimbulkan kerusakan-kerusakan besar yang telah mengubah sebagian urusan Islam pada diri orang yang melakukannya, dan pada mereka terdapat kemiripan dengan Ahli Kitab sebagaimana telah diberitakan oleh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, padahal kewajiban talak ketika bersumpah dengannya tidak terdapat dalam Kitab Allah maupun sunnah Rasul-Nya, dan para sahabat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam pun tidak pernah berfatwa demikian — bahkan tidak seorang pun dari mereka sepengetahuan saya — dan para tabi'in yang mengikuti mereka dengan baik pun tidak bersepakat atasnya, begitu pula para ulama setelah mereka, dan hal itu pun tidak sesuai dengan prinsip-prinsip syariat, serta tidak ada dalil bagi yang berpendapat demikian selain kebiasaan yang terus berlangsung yang bersandar pada qiyas yang diperkuat dengan taklid kepada suatu kaum yang merupakan imam-imam ulama yang terpuji di kalangan umat — dan mereka, segala puji bagi Allah, melebihi apa yang disangkakan tentang mereka — namun kita tidak diperintahkan ketika terjadi perselisihan kecuali untuk mengembalikannya kepada Allah dan kepada Rasul-Nya.

Dan yang menyelisihi mereka dalam hal ini bukanlah orang yang lebih rendah dari mereka, bahkan sederajat atau lebih tinggi dari mereka.

Sebab kami telah menyebutkan dari sejumlah tokoh sahabat – seperti Abdullah bin Umar yang telah disepakati kepemimpinan, kefikihannya, dan keberagamaannya, dan saudara perempuannya Hafshah Ummul Mukminin, serta Zainab anak tiri Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam yang merupakan salah satu wanita ahli fikih terbaik di kalangan sahabat – fatwa bahwa dalam sumpah dengan memerdekakan budak cukup membayar kafarat, sedangkan talak lebih utama daripada itu. Dan kami juga telah menyebutkan dari Thawus, yang merupakan salah satu ulama tabi'in terbaik dalam hal ilmu, fikih, dan keberagamaan, bahwa ia tidak berpendapat bahwa sumpah dengan talak itu menjatuhkan talak.

Apabila kewajiban talak ketika melanggar sumpah dengannya menimbulkan kerusakan-kerusakan tersebut, dan kedudukannya dalam syariat adalah sebagaimana yang telah disebutkan, maka hal ini menjadi bukti bahwa sesuatu yang berujung pada kerusakan seperti ini tidaklah disyariatkan oleh Allah maupun Rasul-Nya, sebagaimana telah kami ingatkan dalam masalah jaminan kebun bagi orang yang menanamnya dan mengambil hasilnya, serta jual beli sayuran dan sejenisnya.

Hal itu karena: apabila seseorang yang bersumpah dengan talak bersumpah bahwa ia akan memutus silaturahmi, atau akan durhaka kepada ayahnya, atau akan membunuh musuhnya yang merupakan Muslim yang terlindungi darahnya, atau akan melakukan perbuatan keji, atau akan meminum khamar, atau akan menceraikan seseorang dari istrinya, dan dosa-dosa besar serta

perbuatan keji semacam itu – maka ia berada di antara tiga pilihan: pertama, melakukan apa yang ia sumpahkan, dan ini tidak akan dikatakan oleh seorang Muslim karena di dalamnya terdapat mudarat dunia dan akhirat, meskipun banyak orang bahkan sebagian mufti apabila melihatnya telah bersumpah dengan talak menjadikan hal itu sebagai alasan untuk meringankan urusan dan memberikan uzur baginya.

Kedua, melakukan rekayasa dengan sebagian tipu daya yang telah disebutkan, sebagaimana yang digali oleh sebagian mufti. Dalam hal itu terdapat penghinaan terhadap ayat-ayat Allah, penipuan dan tipu daya yang buruk terhadap agama-Nya, serta kelemahan akal dan agama, pelanggaran terhadap batas-batas Allah, pengabaian terhadap hal-hal yang diharamkan-Nya, dan penyelewengan terhadap ayat-ayat-Nya – yang semua itu sudah jelas. Dan meskipun sebagian dari saudara-saudara kita para fuqaha membolehkan sebagian hal itu, maka mereka telah terjerumus dalam kesalahan – meskipun dapat diampuni bagi yang melakukannya selama ia mujtahid yang bertakwa kepada Allah – yang kerusakannya tampak nyata bagi siapa yang merenungkan hakikat agama.

Ketiga, tidak melakukan tipu daya dan tidak melakukan apa yang disumpahkan, melainkan menceraikan istrinya sebagaimana yang dilakukan oleh orang yang takut kepada Allah ketika ia meyakini jatuhnya talak. Dalam hal itu terdapat kerusakan dalam agama dan dunia yang tidak diizinkan oleh Allah maupun Rasul-Nya.

Adapun kerusakan agama: talak dilarang ketika keadaan suami istri masih baik-baik saja berdasarkan kesepakatan para ulama, sehingga Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda:

"Sesungguhnya wanita-wanita yang melakukan khul' dan yang meminta cerai, mereka adalah orang-orang munafik." Dan beliau juga bersabda: "Wanita mana saja yang meminta cerai kepada suaminya tanpa alasan yang jelas, maka haram baginya mencium wangi surga."

Para ulama berbeda pendapat: apakah talak itu haram atau makruh? Dalam masalah ini terdapat dua riwayat dari Ahmad. Para ulama mengagumi jawaban Ahmad ketika ditanya tentang seseorang yang bersumpah dengan talak bahwa ia akan menggauli istrinya yang sedang haid. Ahmad menjawab: hendaklah ia menceraikannya dan tidak menggaulinya, Allah telah membolehkan talak dan mengharamkan menggauli wanita yang sedang haid.

Kekaguman ini berlaku atas dua prinsip: pertama, atas pendapatnya bahwa talak itu tidak haram; kedua, atau bahwa keharamannya di bawah keharaman menggauli istri yang sedang haid. Sebab apabila keduanya sama-sama haram, maka ia tidak keluar dari satu keharaman kecuali menuju keharaman yang lain.

Adapun mudarat dunia: sudah terlalu jelas untuk diuraikan. Sebab kewajiban talak yang disumpahkan itu dalam banyak waktu menimbulkan mudarat yang tidak pernah dibawa oleh syariat Islam dalam perkara semacam ini sama sekali. Karena seorang istri yang salihah bisa saja telah mendampingi suaminya yang juga salih selama bertahun-tahun lamanya, dan ia adalah perhiasannya yang disabdakan oleh Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Dunia adalah perhiasan, dan sebaik-baik perhiasannya adalah wanita mukminah: apabila kamu memandangnya ia menyenangkanmu, apabila kamu memerintahnya ia menaatimu, dan apabila kamu pergi ia menjaga dirinya dan hartamu."* Dan ia pula yang diperintahkan oleh Nabi

shallallahu 'alaihi wa sallam ketika para Muhajirin bertanya kepada beliau: *"Harta apakah yang paling baik hingga kami mengambilnya? Beliau menjawab: yang paling utama adalah lisan yang selalu berzikir, hati yang selalu bersyukur, dan istri yang salihah yang membantu salah seorang dari kalian dalam keimanannya."* Hadis ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dari hadis Salim bin Abi Al-Ja'd dari Tsauban. Dan di antara keduanya terdapat kasih sayang dan rahmat yang Allah karuniakan sebagaimana disebutkan dalam Kitab-Nya dengan firman-Nya: **"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang."** (Ar-Rum: 21). Sehingga rasa sakit karena perpisahan terkadang lebih berat dari kematian, lebih berat dari hilangnya harta, dan lebih berat dari berpisah dengan tanah air — terlebih apabila dalam hati masing-masing dari keduanya terdapat cinta dan keterikatan kepada pasangannya, atau apabila di antara keduanya terdapat anak-anak yang akan tersia-siakan dengan perpisahan itu dan rusaklah keadaan mereka. Kemudian hal itu berujung pada terputusnya hubungan antara kerabat mereka dan timbulnya keburukan ketika hilanglah nikmat hubungan kekerabatan melalui pernikahan yang dikaruniakan Allah dalam firman-Nya: **"Lalu Dia jadikan manusia itu mempunyai keturunan dan mushaharah (hubungan kekeluargaan karena perkawinan)."** (Al-Furqan: 54). Dan sudah diketahui bahwa ini termasuk kesempitan yang masuk dalam keumuman firman Allah Ta'ala: **"Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan."** (Al-Hajj: 78), dan termasuk kesukaran yang dinafikan dengan firman-Nya: **"Allah menghendaki kemudahan**

bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu." (Al-Baqarah: 185).

Juga: seandainya apa yang disumpahakan dengan talak adalah perbuatan baik dan kebajikan seperti sedekah, memerdekakan budak, mengajarkan ilmu, menyambung silaturahmi, berjihad di jalan Allah, mendamaikan antara manusia, dan amal-amal salih semacam itu yang dicintai dan diridai Allah, maka karena besarnya mudarat dalam talak ia tidak akan melakukannya, bahkan secara syariat pun ia tidak diperintahkan untuk melakukannya; karena bisa jadi kerusakan yang timbul dari talak lebih besar daripada kebaikan yang diperoleh dari amal-amal tersebut. Dan kerusakan inilah yang Allah hilangkan dengan firman-Nya: **"Dan janganlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu sebagai penghalang."** (Al-Baqarah: 224), dan yang Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam hilangkan dengan sabdanya: *"Sungguh, salah seorang dari kalian yang bersikeras dengan sumpahnya dalam urusan keluarganya, itu lebih berdosa di sisi Allah daripada ia membayar kafarat yang telah Allahwajibkan."*

Apabila dikatakan: ia sendirilah yang menjatuhkan dirinya ke dalam salah satu dari tiga mudarat ini, seharusnya ia tidak bersumpah. Dijawab: tidak ada dalam syariat kita suatu dosa yang apabila seseorang melakukannya ia tidak memiliki jalan keluar darinya melalui taubat kecuali dengan mudarat yang besar. Sesungguhnya Allah tidak membebaskan kepada kita suatu beban berat sebagaimana yang Dia bebaskan kepada umat-umat sebelum kita. Anggaplah orang ini telah melakukan dosa besar dengan bersumpah menggunakan talak, kemudian ia bertaubat dari dosa besar itu — bagaimana mungkin sesuai dengan prinsip-

prinsip syariat kita bahwa bekas dosa itu tetap menyimpannya tanpa ia menemukan jalan keluar darinya?

Ini berbeda dengan orang yang menjatuhkan talak secara langsung bukan dengan sumpah, karena ia tidak melakukan itu kecuali ia memang menginginkan talak: entah karena tidak menyukai istrinya, atau marah kepadanya, dan semacam itu.

Allah telah menjadikan talak tiga kali. Apabila seseorang mengucapkan talak atas pilihannya sendiri dan melakukannya tiga kali secara terpisah-pisah, maka timbulnya mudarat dalam kasus semacam ini sangat jarang. Berbeda dengan kasus pertama, di mana niatnya bukan untuk menceraikan, melainkan untuk melakukan atau tidak melakukan apa yang disumpahkan. Kemudian syariat mungkin memerintahkannya atau kebutuhan memaksanya untuk melakukan atau meninggalkan hal itu, sehingga talak menjadi wajib atasnya tanpa pilihan dan tanpa sebab dari dirinya.

Juga: sesungguhnya apa yang Allah utus Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam dengannya dalam bab sumpah adalah meringankannya dengan kafarat, bukan memberatkannya dengan mewajibkan atau mengharamkan. Sebab pada masa jahiliyah mereka memandang zihar sebagai talak, dan hal itu berlanjut pada awal Islam hingga Aus bin Ash-Shamit radhiyallahu 'anhu men-zihar istrinya.

Juga: perlu dipertimbangkan nadzar karena ngotot dan marah, karena antara keduanya tidak ada perbedaan kecuali apa yang telah kami sebutkan, dan kami akan menjelaskan — insya Allah — bahwa perbedaan itu tidak berpengaruh. Qiyas dengan menghilangkan faktor pembeda adalah bentuk pengambilan dalil

yang paling tepat berdasarkan kesepakatan para ulama yang mu'tabar.

Hal itu karena: apabila seseorang berkata, "Jika aku makan atau minum maka aku wajib memerdekakan budakku," atau "maka aku wajib menceraikan istriku," atau "maka aku wajib berhaji," atau "maka aku berihram untuk haji," atau "maka hartaku menjadi sedekah," atau "maka aku wajib bersedekah" — maka cukup baginya membayar kafarat yamin menurut mayoritas ulama, sebagaimana telah kami jelaskan sebelumnya berdasarkan dalil Al-Qur'an, Sunnah, dan ijmak sahabat. Demikian pula apabila ia berkata: "Jika aku makan ini atau meminum ini maka aku wajib menceraikan," atau "talak wajib atasku," atau "istriku tertalak," atau "budak-budakku merdeka." Dan apabila ia berkata: "Talak wajib atasku jika aku tidak melakukan ini," atau "talak mengikatku jika aku tidak melakukan ini," maka itu setara dengan ucapannya: "Aku wajib berhaji jika aku tidak melakukan ini," atau "haji mengikatku jika aku tidak melakukan ini." Keduanya adalah sumpah yang diada-adakan, tidak diwariskan dari orang Arab dan tidak dikenal di kalangan sahabat.

Orang-orang belakangan hanyalah membentuk dari makna-makna ini berbagai sumpah dan mengikatkan satu kalimat dengan kalimat lain, seperti sumpah-sumpah yang biasa diucapkan oleh kaum Muslimin dari kalangan sahabat dan yang biasa digunakan oleh orang Arab — tidak ada perbedaan antara yang satu dengan yang lain — hanya saja ucapan: "Jika aku melakukan ini maka hartaku menjadi sedekah" mengandung kewajiban sedekah ketika perbuatan itu terjadi, sedangkan ucapan: "maka istriku tertalak" mengandung terjadinya talak. Ungkapan itu menuntut jatuhnya talak dengan sendirinya ketika syarat terpenuhi meskipun ia tidak

mengucapkan talak baru setelahnya, dan tidak menuntut terjadinya sedekah hingga ia benar-benar melakukan sedekah.

Jawaban atas perbedaan ini yang dijadikan pegangan oleh para fuqaha yang membedakan keduanya ada dari dua sisi:

Pertama, menolak sifat pembeda pada sebagian pokok yang dijadikan objek qiyas, dan pada sebagian kasus cabang yang dijadikan objek qiyas.

Kedua, menjelaskan bahwa perbedaan itu tidak berpengaruh.

Adapun yang pertama: apabila seseorang berkata, "Jika aku melakukan ini maka hartaku menjadi sedekah," atau "aku berihram," atau "untaku menjadi hadyu" — maka yang dikaitkan dengan sifat (syarat) adalah terwujudnya sedekah, ihram, dan hadyu — bukan kewajiban ketiganya — sebagaimana yang dikaitkan dalam ucapan: "maka budakku merdeka, dan istriku tertalak" adalah terwujudnya talak dan kemerdekaan, bukan kewajibannya. Oleh karena itu para fuqaha dari mazhab kami dan lainnya berbeda pendapat: apabila seseorang berkata, "Ini adalah hadyu, dan ini adalah sedekah untuk Allah," apakah barang itu keluar dari kepemilikannya ataukah tidak? Barangsiapa berpendapat bahwa ia keluar dari kepemilikannya, maka ia seperti keluarnya istri dan budaknya dari kepemilikannya. Yang paling penting dalam bab ini adalah bahwa sedekah dan hadyu dapat dimiliki oleh orang lain, berbeda dengan istri dan budak — dan ini tidak berpengaruh. Demikian pula apabila seseorang berkata: "Talak wajib atasku jika aku melakukan ini," atau "talak mengikatku jika aku melakukan ini," maka itu setara dengan ucapannya: "Aku wajib berhaji jika aku melakukan ini." Di sini ia menjadikan yang

disumpahkan adalah kewajiban talak, bukan terjadinya talak — seolah ia berkata: "Jika aku melakukan ini maka aku wajib menceraikannya."

Maka sebagian bentuk sumpah dengan talak, yang disumpahkan adalah rumusan kewajiban, sebagaimana sebagian bentuk sumpah dengan nadzar yang disumpahkan adalah rumusan terwujudnya sesuatu.

Adapun jawaban kedua: kami katakan, anggaplah yang dikaitkan dengan perbuatan di sini adalah terwujudnya talak dan kemerdekaan, sedangkan yang dikaitkan di sana adalah kewajiban sedekah, haji, puasa, dan hadyu — bukankah konsekuensi syarat itu adalah tetapnya kewajiban tersebut dan terwujudnya ini ketika syarat terpenuhi?

Apabila ketika syarat terpenuhi kewajiban itu tidak sertamerta berlaku, melainkan cukup dengan kafarat yamin — demikian pula ketika syarat terpenuhi, terwujudnya ini pun tidak sertamerta berlaku, melainkan cukup dengan kafarat yamin. Seperti halnya apabila seseorang berkata: "Ia adalah Yahudi, atau Nasrani, atau kafir jika ia melakukan ini" — yang dikaitkan di sini adalah terwujudnya kekufuran ketika syarat terpenuhi — namun ketika syarat terpenuhi, kekufuran itu tidak terwujud berdasarkan kesepakatan, bahkan ia wajib membayar kafarat yamin atau tidak wajib apa-apa. Seandainya ia berkata sejak awal: "Ia adalah Yahudi, atau Nasrani, atau kafir" — maka kekufuran itu menjadi wajib atasnya, setara dengan ucapannya sejak awal: "Budakku merdeka, istriku tertalak, badanah ini adalah hadyu, dan aku wajib berpuasa pada hari Kamis." Namun apabila ia mengaitkan kekufuran dengan syarat yang ia bermaksud mewujudkannya — seperti ucapannya: "Apabila bulan sabit muncul maka aku berlepas diri dari agama

Islam" — maka seharusnya dihukumi kafir, tetapi kekufuran itu tidak tertunda karena pengikatan waktunya merupakan bukti rusaknya akidahnya.

Apabila dikatakan dalam sumpah dengan nadzar: ia hanya wajib membayar kafarat saja.

Dikatakan hal yang sama dalam sumpah dengan memerdekakan budak, dan demikian pula dalam sumpah dengan talak, seperti ucapan: "Aku wajib menceraikan istriku."

Dan barangsiapa berpendapat bahwa apabila seseorang berkata: "Aku wajib menceraikan istriku" maka tidak ada kewajiban apa pun atasnya, maka konsekuensi pendapatnya dalam talak adalah: tidak ada kewajiban apa pun atasnya. Oleh karena itu Thawus menahan diri dalam hal apakah ini termasuk sumpah.

Apabila dikatakan: ia diberi pilihan antara memenuhi nadzar atau membayar kafarat — maka demikian pula di sini ia diberi pilihan antara menjatuhkan talak atau memerdekakan budak, atau membayar kafarat. Apabila ia menggauli istrinya maka itu merupakan pilihannya untuk membayar kafarat, sebagaimana dalam zihar ia diberi pilihan antara membayar kafarat atau menceraikannya — apabila ia menggauli istrinya maka wajib atasnya kafarat. Namun dalam zihar ia tidak boleh menggauli istrinya hingga ia membayar kafarat, karena zihar adalah ucapan munkar dan dusta yang mengharamkan istrinya atasnya. Adapun dalam kasus ini, ucapannya: "Jika aku melakukan ini maka ia tertalak" — setara dengan ucapannya: "Aku wajib menceraikannya," atau ia berkata: "Demi Allah, sungguh aku akan menceraikannya" — apabila ia menceraikannya maka tidak ada kewajiban apa pun

atasnya, dan apabila ia tidak menceraikannya maka ia wajib membayar kafarat yamin.

Tersisa pertanyaan: apakah kafarat itu wajib segera apabila ia tidak menceraikannya saat itu juga – seperti halnya apabila seseorang berkata: "Demi Allah, aku pasti akan menceraikannya sekarang" namun tidak melakukannya – ataukah tidak wajib kecuali apabila ia bertekad untuk mempertahankannya, ataukah tidak wajib kecuali apabila ada tanda dari dirinya yang menunjukkan kerelaannya melalui ucapan atau perbuatan – seperti orang yang diberi pilihan antara menceraikan atau mempertahankan karena ada cacat dan semacamnya, atau seperti wanita yang dimerdekakan yang masih dalam pernikahan dengan seorang budak – ataukah tidak wajib sama sekali hingga peluang untuk menceraikan itu berlalu? Dikatakan: hukumnya sama seperti apabila seseorang berkata: "Maka sepertiga hartaku menjadi sedekah atau hadyu" dan semacam itu.

Yang paling tepat secara qiyas dalam hal ini adalah: ia diberi pilihan antara keduanya secara longgar (tidak harus segera), selama belum ada dari dirinya tanda yang menunjukkan kerelaan terhadap salah satunya, sebagaimana berlaku dalam segala jenis pilihan lainnya.

Pasal: Konsekuensi Nadzar Karena Ngotot dan Marah

Konsekuensi nadzar karena ngotot dan marah menurut pendapat yang masyhur dalam mazhab kami adalah salah satu dari dua hal: membayar kafarat, atau melakukan apa yang dijadikan syarat. Tidak diragukan bahwa konsekuensi lafaz dalam ucapan seperti: "Jika aku melakukan ini maka aku wajib shalat dua

rakaat," atau "sedekah seribu," atau "aku wajib berhaji," atau "puasa sebulan" — adalah kewajiban ketika perbuatan itu terjadi. Maka ia diberi pilihan antara kewajiban ini dan kewajiban kafarat. Apabila ia tidak memenuhi kewajiban yang dikaitkan, maka tetaplah kewajiban kafarat. Sehingga yang wajib baginya adalah salah satu dari dua kewajiban, masing-masing berlaku dengan pengandaian tidak adanya yang lain, sebagaimana dalam wajib mukhayyar.

Demikian pula apabila seseorang berkata: "Jika aku melakukan ini maka aku wajib memerdekakan budak ini," atau "menceraikan istri ini," atau "aku wajib bersedekah atau berhadyu" — maka hal itu mewajibkan hak si budak untuk dimerdekakan, hak harta untuk disedekahkan, dan hak badanah untuk dijadikan hadyu.

Apabila ia langsung melakukannya dan berkata: "Harta ini adalah sedekah, badanah ini adalah hadyu, dan aku wajib memerdekakan budak ini" — apakah barang itu keluar dari kepemilikannya dengan demikian, atau hanya berhak dikeluarkan? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat, dan ia menyerupai ucapan: "Ini adalah wakaf."

Adapun apabila seseorang berkata: "Budak ini merdeka, dan istri ini tertalak" — maka itu adalah pelepasan yang setara dengan ucapannya: "Telah terbebas tanggungan si fulan dari ini dan ini, dari darahnya si fulan, atau dari tuduhan qadzaf-ku." Karena pelepasan hak darah, harta, dan kehormatan termasuk dalam kategori pelepasan hak kepemilikan melalui kepemilikan nikah dan kepemilikan tangan kanan (budak).

Apabila seseorang berkata: "Jika aku melakukan ini maka aku wajib menceraikan," atau "aku wajib memerdekakan," atau

"istriku tertalak," atau "budak-budakku merdeka" — dan kita berpendapat bahwa konsekuensinya adalah salah satu dari dua perkara — maka ia diberi pilihan antara terjadinya hal itu atau kewajiban kafarat, sebagaimana apabila ia berkata: "Maka harta ini menjadi sedekah," atau "badanah ini menjadi hadyu."

Contoh yang semisal: apabila seseorang berkata: "Apabila matahari terbit maka budak-budakku merdeka, atau istri-istriku tertalak" — dan kita berpendapat bahwa pilihan ada padanya — maka apabila ia memilih salah satunya, hal itu setara dengan pilihannya terhadap salah satu dari dua perkara: terjadinya atau kewajiban membayar kafarat. Contoh lain serupa: apabila seseorang masuk Islam sementara ia memiliki lebih dari empat istri, atau dua orang bersaudara — dan ia memilih salah satunya — maka dalam hal-hal ini di mana perpisahan adalah salah satu dari dua kewajiban — yaitu antara menceraikan orang tertentu atau jenis perpisahan — tidak memerlukan pengucapan talak baru. Namun talak tidak menjadi spesifik kecuali dengan sesuatu yang mewajibkan pengkhususannya, sebagaimana dalam contoh-contoh yang telah disebutkan.

Kemudian apabila ia memilih talak: apakah jatuh sejak saat pemilihan, atau sejak saat pelanggaran sumpah? Hal ini dikembalikan kepada contoh yang semisal.

Seandainya ia berkata dalam kelompok masalah nadzar karena ngotot dan marah: "Aku memilih untuk membayar kafarat" atau "aku memilih untuk melakukan yang dinadzarkan" — apakah itu menjadi tertentu dengan ucapan, atau tidak menjadi tertentu kecuali dengan perbuatan? Apabila pilihan itu antara dua kewajiban, maka menjadi tertentu dengan ucapan, sebagaimana dalam pilihan antara para istri, dan antara talak dan kemerdekaan.

Apabila pilihan itu antara dua perbuatan, maka tidak menjadi tertentu kecuali dengan perbuatan, sebagaimana pilihan antara jenis-jenis kafarat. Apabila pilihan itu antara perbuatan dan hukum – seperti dalam ucapannya: "Jika aku melakukan ini maka budakku merdeka, atau istriku tertalak, atau darahku halal, atau hartaku menjadi sedekah, atau badanahku menjadi hadyu" – maka hukum menjadi tertentu dengan ucapan, sedangkan perbuatan tidak menjadi tertentu kecuali dengan pelaksanaannya. Allah Subhanahu wa Ta'ala lebih mengetahui.

Inilah akhir dari apa yang dimudahkan, segala puji bagi Allah. Semoga Allah melimpahkan shalawat dan salam kepada junjungan kami Muhammad, beserta seluruh keluarga dan sahabat beliau.